

جملہ حقوق محفوظ

سلسلہء اَدِّ الْمُصَنِّفِیْنَ

نمبر (۸۰)

# مال و مشیت

یعنی حیاتِ انسانی کے دو بنیادی تصوروں کی فلسفیانہ تحلیل

از

ظفر حسین خان

..... پیچہ ((بابتام)) پیچہ.....

مولانا مسعود علی صاحب ندوی

عظیم الشان علمی و ادبی ادارہ  
طبع و مطبعہ عظیم الشان

۱۳۶۳ھ

۱۹۵۳ء



# فہرست مضامین

صفحہ	مضمون
	انتساب
۳۱ - ۱	مقدمہ
۳۵ - ۱	دفتر اول - آل
۳۶ - ۳۵	حاصل کلام
۸۱ - ۳۶	دفتر دوم - مشیت
۸۶ - ۸۲	تبصرہ





# مقدمہ

معارف (اعظم گڑھ) میں مال و شہیت کے عنوان سے پہلا مضمون ۱۹۴۷ء کے جون میں، اور دوسرا ستمبر میں شائع ہوا تھا، دوسری قسط باقی "پر ختم ہوئی تھی لیکن اس باقی" کی ادائیگی کی توفیق فروری ۱۹۵۲ء سے قبل نہ ہو سکی، آئین و دستور صحافت کی رسوائی اس سے زیادہ اور کیا ہو سکتی تھی لیکن تیسری قسط چونکہ ماہیت زبان سے متعلق تھی، اور اس میں ایک ایسی حقیقی زبان کا تصور پیش کیا گیا تھا، جو ہماری طبعی زبان کا پیمانہ ہے، اور اپنی ماہیت میں ساکن و ثابت، اس لیے کانپنے والی شے کی طرح مانپنے والا آلہ بھی متحرک ہو تو پیمائش کس طرح عمل میں آ سکتی ہے، اگر کھاک کی سوئیوں کے ساتھ ڈائل بھی متحرک ہو تو وقت کا تعین معلوم، چنانچہ اس مجرا نہ تاخیر کی معذوری میں ہی کہا گیا تھا کہ مابعد الطبیعیاتی مباحث کا ظرف یہی زمان حقیقی ہے جس کا پیمانہ تقدم و تاخر اور تاخیر و تعمیل کے خطوط سے پاک ہے، ملک ملک کے قوانین مجاہدہ ہوتے ہیں، اور فرد قرار و وجود جم، قانون مرد و جنہ ملک کے مطابق ترتیب دی جاتی ہے، مابعد الطبیعیات کی سر زمین میں غلبت گنہ کبیرہ اور تامل عین ثواب ہے، غالب نے بھی کبھی حق پر ہی صفائی پیش کی تھی،

بانا کہ عاشق سخن ننگ و نام چہیت      و در امر خاص محبت و دستور عام چہیت

لیکن تحریر کی یہ داندگی غفلت فکر کی دیل کبھی نہ تھی، اس لیے کہ پچھلے تمام سالوں میں اگرچہ

# انتساب

اردو کا دامن فلسفیانہ کاوش کے کسی بدیع و مستقل نتیجہ سے ہنوز تقریباً خالی ہے، اس کی ساری کائنات، اکثر و بیشتر چند ترجموں یا تلخیصات پر مشتمل ہے، مآل و مشیت اسی خلا کا مختصر گوشہ پر کرنے کی ایک حقیر سعی ہے، شاید یہ سعی قوت سے فعل میں کبھی نہ آسکتی، اگر امام الہند حضرت مولانا ابوالکلام آزاد مدظلہ العالی کی بصیرت افزور تصنیفات اس عاجز کی شمع راہ نہ ہوتیں، حضرت مولانا کی تحریرات کی معنوی پہنائی، قدرتِ کلام اور قوتِ اظہار کے بے نظیر نمونوں نے سب سے پہلے مغربی افکار کی راہیں، اردو کی زمین پر نکالنے کی ہمت افزائی کی، لہذا امت پذیر ی کا تقاضا ان ہی راہوں میں سے ایک راہ کی پہلی منزل کا سفر نامہ حضرت مولانا کی خدمت میں بطور نذر پیش کرتا ہے، مگر بہ عین عنایت قبول فرمائیے

ظفر حسین

بس زیادہ سے زیادہ تین قصوں کا محتاج ہے۔ صغریٰ، کبریٰ اور نتیجہ، ان کو تین جملوں میں نہیں  
تین صفحوں میں بیان کر دیکھے، بوستان خیال کی بائیس جلدیں کبھی درکار نہ ہوں گی، چنانچہ اس  
مقالہ کا اختصار بھی تقریباً اپنی کمزوری یا عجیب کاری میں ہے، اگرچہ منظر یاتی طریق بحث نے جس کی  
تفصیل آگے آئے گی، میری دانستہ بات کو پھر بہت طول دیدیا، ہر مسئلہ کی منظر یاتی تحلیل میں  
بات سے بات نکلتی آئی ہے، یہاں تک کہ خیالات کو (الف لیٹے کے) دیو کی طرح جس کاشیشہ سے  
ایک بار نکل جانے کے بعد پھر دوبارہ شیشہ میں بند کرنا محال ہو جاتا ہے، ہیڈنا دشوار ہو جاتا ہے،  
سر سید کی تصانیف کے ساتھ شاید ڈیمنڈ ہسٹل کا فلسفہ بھی اختصار پسندی کے مریضوں کیلئے  
بہت مفید ہے، اول الذکر چارہ خوبی کی نوعیت اگر ادبی ہے تو آخر الذکر کو علاج بالمثل  
کہنا بیجا نہ ہوگا۔ اس لیے کہ ہسٹل کا منظر یاتی طریق تحقیق براہ راست افکار میں اس قدر تنوع  
پیدا کر دیتا ہے کہ کثرت خیال بجائے خود بیان کی تنگ دامنہ کا گلہ مند ہو جاتا ہے،

گل چین بہار تو زرد اماں گلہ دارو

آل و شیت پر سلسلہ ازکا دو مستقل دفتر تین میں پیش کیا جا رہا ہے، شوپن ہاؤس نے بھی  
اسلوب بیان اختیار کیا تھا، یعنی اپنے پورے نظام خیال کو ابواب اور سیکشنوں میں تقسیم کیے  
بغیر تین ضخیم جلدوں میں پیش کر دیا تھا، ذہن میں افکار کی تولید، ابواب اور پیراگرافوں کی شکل  
میں نہیں ہو کرتی، یہ مصنوعی تقسیم بعد کی بات ہے، تصویر کی بہترین قسم ایکشن کچر جس میں موضوع  
تصور کر کسی پر سکت و صامت بیٹھا، فوٹو کو لکتا ہونے کی جگہ کسی کام میں مشغول و منہمک،  
اپنی دنیا کے قدرتی ماحول میں حصہ لینا ہوا دکھایا جاتا ہے، چنانچہ موجودہ اسلوب بیان گویا

لے *Edmund Husserl* بانی فلسفہ نظریات، جسے فلسفہ نے جو مٹی سے نہیں جو اسکا مولد و نشا تھا بلکہ

چار ونگ عالم سے خارج تھیں، چنانچہ اس رشتہ بھی ایک بین الاقوامی منظر یاتی فن ہسٹل کی ایک گائیڈ لائن ہے، مگر یہ سب پہلو ہسٹل

میں نکالتا ہے۔

دل و دماغ کیسٹر بن ستم ہاے روزگار رہا ہے، لیکن اس موضوع فکر سے غافل کبھی نہ رہا ہے  
 حتیٰ کہ بعض راتوں کی زندہ داری کا سامان مہیا کرنے میں بھی ان مسائل کی خلش دیگر دنیاوی پریشانیوں  
 سے پیچھے نہ رہی، اگر وہ تمام کچھ تحریریں یا دو اشتین اور نوٹ جو ان مسائل پر فکر کے ساتھ قدم بہ قدم  
 چلتے رہے ہین، کجا کیے جائیں تو کتابت کا ذخیرہ بھی کچھ کم نہیں، اس وقت مقالہ کی شکل میں جو مواد  
 پڑیں کے حوالہ کیا جا رہا ہے، بلا مبالغہ ہر صفحہ کے پیچھے دو صفحے ایسے ہین جو قلم انداز کر دیے گئے ہین،  
 مختصر گوئی کا یہ مرض نہایت کم نہ ہے، سب سے پہلے ابتداء سے زندگی ہی میں علامہ شبلی مرحوم  
 نے اس کے مہلک نتائج پر متنبہ کیا تھا، میرا طالب علمی کا زمانہ تھا، جو مضمون میں رسائل میں لکھتا تھا،  
 علامہ مرحوم کے سامنے پیش کیا کرتا تھا، خدمت میں حاضری کا وقت دو پہر مقرر تھا، اس لیے کہ  
 صبح کے وقت علامہ مرحوم سیرت نبویؐ کی تالیف میں مشغول رہتے تھے، اور شام کو اس شمع علم  
 ادب کے گرد پروانوں کا ہجوم ہوتا تھا، علامہ موصوف مسہری پر لیٹے ہوتے، اور میں فرش پر زانو  
 ادب تہ کیے اپنا کوئی مضمون سنا تا ہوتا، ایک روز اخلاقیات پر مضمون جو ادیب الہ آباد میں  
 شائع ہوا تھا، پڑھا تھا، پڑھتے وقت مجھے بھی محسوس ہوا کہ وہی تاریخی عبارت ہو جس پر  
 علامہ مرحوم کی بارٹوک چلے ہین، جب میں مضمون سنا چکا، علامہ مرحوم نے دریافت فرمایا کہ سرسید  
 کے مقالات اور خطبات (جن کے پڑھنے کی پہلے فہمائش کی جا چکی تھی) پڑھے یا نہیں، جو کچھ پڑھا  
 تھا عرض کیا، ارشاد ہوا، "سرسید کو بار بار پڑھو، ان سے بہتر بات کو کھول کر اردو میں بیان کر نیو  
 دوسرا نہ پاؤ گے" کچھ فارسی تراکیب کی بندشیں سست تھیں، اس سلسلہ میں سہ شتر ظہوری کا نسخہ  
 تجویز فرمایا،

لیکن ایک حکیم ماذق کی تشخیص مرض اور مجرب نسخوں کے پیہم استعمال کے باوجود اس پیدا  
 مرض میں اگر نہ تخفیف ہو گئی، لیکن جڑ سے نہ جانا تھا نہ گیا، یہ خیال دل میں جاگزین ہی رہا کہ بیانِ حقیقت

اپنے تئیں کبھی خیالی الجھن میں نہیں ڈالتا، بلکہ مسئلہ زیر غور ذہن کے سپرد کر کے بھول جاتا ہے اور دوسرے دن جواب تحت الشعور سے شعور کی سطح پر خود بخود ابھرتا ہے، ایک مہینہ سترہ روزی بندش سی سی خصوصاً پر سوال کا یہ جواب ملا کہ شب کو سوتے وقت مسئلہ کو اپنے ذہن کو سوئپ دو اور تکیہ کے نیچے کاغذ پینسل رکھ کر سو جاؤ، صبح آنکھ کھلتے ہی جواب قلم بند کر لو، فراموشی کی نفسی تحلیل (Psychic analysis) اور سترہ بندش کی تھیوسوفی ان تکنیکوں کی تشریح چاہے جن اصول کے ماتحت کرے، لیکن ان کا سا حیرانہ انداز، جہاں تک کہ فلسفہ اور ریاضی کے مسائل کا تعلق ہے کچھ دل کو چپکاتا نہیں۔

جیسا اور پرانے عرصے کی گائیگ فن تازی اور فلسفیانہ فکر میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ اولیٰ انسانی تہاتر اختلافات ذہنی کا کھیل ہے، جبکہ آخر الذکر میں منطقی رابطہ ہوتا ہے، اول الذکر، احساس اور اک، حافظہ، دہم و تخیل کی وقتی نفسی کیفیت ہے، آخر الذکر سراسر ایک عقلی عمل ہے فلسفیانہ فکر کا سرور کا کسی نہ کسی اہل حقیقت اور قائم بالذات صداقت سے ہوتا ہے، جبکہ فن تازی، توت متخیلہ اور دواہمہ کی پیداوار ہے، جو سیال، متغیر اور مضطرب ہے، اس میں بڑے کم کو سرور پا کا ہوش نہیں رہتا، اور ہم اس کے بہاؤ کے ساتھ بہ جاتے ہیں، فلسفیانہ فکر میں ہم اپنے تئیں نفسی کیفیت کے جال سے چھڑا کر گویا اپنے نفسیاتی کیفیات سے دور ہٹ کر، اپنے خیالات کا متعارف انداز معائنہ کرتے ہیں، فلسفہ جدید کی گہمی ان ہی دو باتوں کے خلط مبحث پر مشتمل ہے، ایک طرف ہمارا نفسی عمل ہے اور دوسری طرف اس کا مفہوم، مصداق، منشا، معنی اور مراد ہے، مثلاً  $2 \times 2 = 4$  کو کھادیکھنے یا سننے یا بجائے خود خیال کرنے سے ایک نفسیاتی کیفیت پیدا ہوتی ہے، نفسی عمل ہے، اس کے علاوہ دوسری شے اس کا مفہوم ہے، نفسیاتی کیفیت اور نفسی عمل دس آدمیوں کا دس طرح کا ہو سکتا ہے، لیکن مفہوم جو اس عمل کا مشمول ہے جسے ہر لسانی زبان میں

افکار کی اکشن کچرہ ہے، جو امید ہے قارئین کے افکار کو بہت جلد اپنا ہم آہنگ بنا کر صحیح راہ پر ڈال دے گی۔

نفسیاتی ارتقا کے لحاظ سے فلسفیانہ فکر کی ابتدائی شکل "فن تازی" (Fantasy) ہے۔ فن تازی خیالی تصویروں کا ایک مینا بازار ہمارے سامنے آراستہ کرتی ہے، فن تازی کی حالت میں غیر مربوط خیال کا تانتا کبھی کبھی گھنٹوں بندھا رہتا ہے، ایک لحاظ سے ان کو غیر مربوط کہنا صحیح نہیں، اس لیے کہ وہ تمام خیالات نفسی ابتداءات میں منسلک ہوتے ہیں، مگر ہوتا یہ ہے کہ شعور درمیانی کڑیوں کو اس سرعت سے عبور کر جاتا ہے کہ جب ہم فکر دیکھتے ہیں تو پہلا خیال اور موجودہ خیال بالکل اہل بے جوڑ نظر آتے ہیں، مثلاً ہم کسی اہم معاملہ کو روبراہ لانے کی فکر میں ڈوبے ہوئے ہیں، مٹا کسی دوست کا خیال آ جاتا ہے جس سے معاملہ کی کاروباری میں مدد مل سکتی ہے۔ مگر دوست کا خیال آتے ہی دوست کی صورت یا سیرت سے متعلق خیالات کا ہجوم بہن گھیر لیتا ہے، اور ہم اس میں ایسا کھو جاتے ہیں کہ اصل رشتہ خیال ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے، اور ہم بالکل غیر متعلق تخیلات کا فائوس خیال بن کر رہ جاتے ہیں، اور جب ہم اس پیدا کے خواب سے چونک کر اپنے فکر کی ابتدا کا اس کے انتہا سے مقابلہ کرتے ہیں تو دونوں میں زمین و آسمان کا تفاوت نظر آتا ہے، اور ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ کس طرح وہاں سے بیان پہنچ گئے، یہیں ابتدا و انتہا خیال کے درمیان ایک خلا معلوم ہوتا ہے، غیر تربیت یافتہ فکر اس طرح کے کنویں ہر قدم پر کھودتی اور ان میں گرتی رہتی ہے،

فن تازی کے برخلاف فلسفیانہ سلسلہ فکر میں نفسیاتی ربط کی جگہ منطقی ربط ہوتا ہے لیکن کبھی کبھی وہ بھی اس نفسیاتی کمزوری کا شکار ہو جاتی ہے، اس مصیبت سے فکر کو بچانے کے لیے مختلف مفکرین نے مختلف طریقے اختیار کیے ہیں، اسپنسر نے اپنی سوانح عمری میں لکھا ہے کہ وہ

تاریخ نے بہت سے پرلطف افسانے بیان کیے ہیں، کہا جاتا ہے کہ کانٹ کا طریقہ یہ تھا کہ وہ اپنے  
 بنگلہ کے برآمدہ میں آرام کر سی پر بیٹھ کر سامنے ایک گر جا کے کلس پر نظر قائم کر کے اپنے خیال میں محو  
 ہو جاتا تھا، ایک بار محلہ میں کوئی تقریب تھی، شامیانہ یا اور کوئی آرایش کانٹ اور کلس کے درمیان  
 حائل ہو گئی، چنانچہ اس کے خیالات پریشان اور وہ بے چین ہونا شروع ہو گیا، شدہ شدہ  
 اس حادثہ کی اطلاع ان لوگوں تک پہنچ گئی، جو کلس پوشی کے ذمہ دار تھے، فوراً وہ رکاوٹ  
 دور کی گئی، اور کانٹ پھر اپنے فکر میں مشغول ہو گیا، اللہ اللہ! ایک وہ ملک ایک ہمارا،  
 جہاں شاعر اور فلسفی کے سروں پر، ڈھول پٹیتا رہتا ہے اور پڑوسیوں کو کانوں کان خبر بھی  
 نہیں ہوتی کہ کسی کے دل و دماغ کا خون ہو رہا ہے، یہ بیدار قوموں ہی کا شرف ہے جو اہل علم  
 و فن کی بادشاہوں سے زیادہ قدر و منزلت کرتی ہیں، ہمارے ہاں لے دے کے پیر فقیر کی  
 خاطر تواضع ہو جاتی ہے، چاہے وہ بگلا بھگت ہی کیوں نہ ہو اور چاہے اس خاطر داری میں  
 اپنی دنیاوی خود غرضی ہی شامل کیوں نہ ہو، لیکن اس لحاظ سے قابلِ قدر ہے کہ دنیاوی جاہ  
 و مرتبہ کے مقابلہ میں کچھ اور قدروں کی پرواہ و پرستش تو ہوئی

بعض مفکرین سہولت فکر کے یہ اشکال سے کام لیتے ہیں، فن تعلیم میں تو اس کا بے حد  
 رواج ہو گیا ہے، اکثر مسائل کی توضیح تختہ سیاہ پر کوئی شکل یا ڈیگرام بنا کر کی جاتی ہے، ایک مرتبہ  
 کا ذکر ہے، لکھنؤ میں پروفیسر گیڈیس جو ہیکلے کے شاگرد رشید اور اسکاٹ لینڈ میں بنایا  
 کے پروفیسر تھے، آئے ہوئے تھے، میرا اور مولانا عبدالمجید صاحب دیبا دی کا طالب علم  
 کا زمانہ تھا، ہم لوگ پروفیسر گیڈیس سے ملنے کے لیے گئے، ادھر ادھر کی باتیں ہونے کے  
 بعد میں نے دریافت کیا کہ آپ کا طریق غور و فکر کیا ہے؟ میرا سوال سننے ہی پروفیسر گیڈیس  
 ہونٹ کے کمرہ میں جہاں ان کا قیام تھا، تشریف لے گئے، اور وہاں سے ایک عظیم کاپی نکالا

mathalt کتاب ہے، اور اس کے انگریزی اور امریکی پر *Contents* کہتے ہیں کہ وہ ایک مستقل بالذات شے ہے، چاہے وہ لاکھ آدمیوں کا موضوع فکر ہو،  $n = 2 \times 2$  کا تصور مقولہ کی دنیا میں اسی طرح ایک اٹل حقیقت ہے جس طرح محسوسات کی دنیا میں دہلی، خیال جب کبھی  $n = 2 \times 2$  کے تصور پر لوٹ کر آئے گا، اس کو اپنی جگہ قائم پاؤ گے،

ہسرل کی منطقی تحقیقات *Logische Untersuchungen* (کی پہلی جلد) کا موضوع بحث یہی ہے کہ لاک، بارکلی، ہیوم اور اس عہد فکر کے تمام مفکرین نے معاملہ کو نفسیات کی ریگین بیک سے دیکھا، حالانکہ عالم عقلیات اپنے اعلیٰ آب رنگ میں عالم نفسیات مختلف تصورات کی نفسیاتی حیثیت اور ہے اور معنوی و عقلی اور ہے، معنوی حیثیت میں تصورات اپنی جگہ اسی طرح "معروضی" (*Objective*) حقائق ہیں جس طرح مدرکات و محسوسات و موجودات، لیکن سالہا سال کی عادت جو طبیعت ثانیہ بن چکی ہے، کے خلاف نفسی اعمال کا اپنے کو غیر سمجھ کر، جائزہ لینا شروع کر دینا کوئی آسان بات نہیں، یوں اپنے عیوب پر مطلع ہونے کیلئے عرفی نے بھی یہی تدبیر بتائی تھی کہ

یکہ دم منافقانہ نشین دکن خوش

اور غالب بھی فرماتے ہیں کہ

اپنے سے کہ نہ غیر سے وحشت ہی کیوں نہ ہو

لیکن اس پر عمل نہایت دشوار ہے، بشریت کا قدرتی اقتضا یہ ہے کہ انسان عیب چینی دوسروں ہی کی اور وحشت غیر ہی سے کرتا ہے، چنانچہ جب تک انسان ان تمام "ان" کو نہ کہنی "باتوں کو نہ کہنے" پر قادر نہ ہو جائے، اس وقت تک سمجھ لیجئے کہ وہ ارتقاء فکر کے ابتدائی دور سے گزر رہا ہے، فکر کی کامیابی کا سب سے بڑا راز توجہ کو موضوع فکر پر مرکوز رکھنا ہے، اس پر بھی فلسفہ کی



اور اس کی ساخت سے نفسیات کے نہایت تاریک گوشوں پر کس طرح روشنی پڑ سکتی ہے، بعض فلاسفہ فلسفیانہ فکر میں کسی طرح کی مادی مادی کے سخت خلاف ہیں، چنانچہ کانٹ فکرمیں امثال کے استعمال کا بھی رد و انہیں، اس کے خیال میں مثال کا سہارا عقل کی قوت تقسیم کو ضعیف بنا دیتا ہے، (تنفیذ عقل محض ص ۱۰۶ تا ۱۰۷ ترجمہ مائیکل جان) لیکن اس کے ساتھ کلس والا واقعہ بھی یاد کر لیجئے جس کے سہارے کے بغیر کانٹ کی فکر ایک قدم آگے نہیں بڑھ سکتی تھی،

سب سے زیادہ سہل الحصول اور سہل الاستعمال اور آواز جو فکر استعمال کرتی ہے، وہ الفاظ ہیں، بشرطیکہ ان کو تین مفاہیم کے بعد استعمال کیا جائے، ورنہ جیسا آگے چل کر زبان کی بحث میں ظاہر ہوگا، الفاظ سے زیادہ تر گمراہ کن بھی کوئی دوسری شے نہیں ہے، الفاظ شطرنج کے مہرون کی طرح چند علامتیں ہیں، شطرنج کھیلنے وقت ہمیں اس سے بحث نہیں ہوتی اور نہ کبھی ادھر دھیان ہی جاتا ہے کہ مہرے لکڑی کے ہیں یا ہاتھی دانت کے، یا ان کا رنگ سرخ ہے یا سبز، کالا ہے یا سفید، محض مہرون کی چالوں سے بحث ہوتی ہے، علیٰ ہذا الفاظ کے باب میں بھی ہیں الفاظ کی صورتی و صوتی خصوصیات سے بحث نہیں ہوتی بلکہ ان کی معنوی قوت سے بحث ہوتی ہے، اور فکر کو اسی کی ضرورت ہے، اگر ہمت فکر کو مختصر قلم بند کر لیا جائے تو زیادہ بہتر ہو، ہر سال کی اکثر تصنیفات جراثیم پر دوازی کے لحاظ سے نہایت ناممور ہیں، فلسفیانہ فکر کے بہترین نمونہ ہیں آج کل اشارتی منطق (Symbolic Logic) جو فلسفہ کے ایک جدید اسکول منطقی یا پوزیٹ (Logical Positivism) کی سنگ بنیاد ہے، مفکرین کے علمی انکار میں بہت رواج پذیر ہوتی جاتی ہے، سمبالک منطق کا قاعدہ یہ ہے کہ زیر بحث قضایا کی جگہ کچھ علامتیں فرض کر کے لکھتے جاتے ہیں، اور نتیجہ پر پہنچ کر نتیجہ کی علامات کو عبارت میں

لائے جس میں شروع سے آخر تک طرح طرح کی شکلیں اور ڈاگرام بنے ہوتے تھے، وہ مجھے دکھا کر فرمانے لگے:

”I think in diagram“ ”میں شکلوں کے وسیلے سے فکر کرتا ہوں“

ریاضیات کے ان شعبوں میں جو اپنی نوعیت میں مکانی ہیں، اشکال سے بالعموم کام لیا جاتا ہے۔ ریاضیات کا ایک بہت جدید شعبہ جو کہنا چاہیے ابھی اپنے ایام طفولیت میں ہی پاپا لوجی (Topology) ہے، اس کا موضوع بحث مکان نہیں بلکہ مکان کے علاقائی مجرورہ ہیں مثلاً چھوٹا، بڑا، اندر، باہر، جزو، گل، وغیرہ، زمانہ حال کے ایک مشہور ماہر نفسیات کوہلٹ لوی (Kurt Lewin) نے پاپا لوجی کے بنیادی اصول سے نفسیات میں کام لیا ہے اور

حال میں اپنی معروف کتاب تصنیف Principles of Topological Psychology شائع کی ہے، اس نظریہ کا بنیادی تصور Life-space

”حرف حیات“ ہے، فی الحقیقت ریاضیات میں مکان کا تصور ابعاد ثلاثہ کے اندر محدود نہیں ہے مکان کا تصور کثیر البعد ابعاد کا متحمل ہو سکتا ہے چنانچہ آئنسٹائن (Einstein) نے اپنے نظریہ اضافیت (Relativity) کے ماتحت مکان میں جو تھے بعد معنی زمان کا اضافہ کیا، اسی طرح

ایک پانچویں ”نفسی بُعد“ کا بھی اضافہ کیا جاسکتا ہے، ریاضی کو امور واقعہ سرد و گرم، سبز و سرخ، لذت و ادم وغیرہ سے بحث نہیں، اس کا دائرہ بحث علاقائی اور امکانات علاقائی کی تحقیق پر محدود ہے، چنانچہ ریاضی کو ”حرف حیات“ کے تصور پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا،

بشرطیکہ حرف و منظوف (یعنی نفس و کیفیات نفس) کے علاقائی ریاضی کے اصول علاقائی کے مطابق چنانچہ اس تحقیقات کے سلسلہ میں کیون نے جو ڈاگرام بنائے ہیں ان کے دیکھنے سے اندازہ

سوتا ہے کہ اقلیدس کی طرح فلسفہ کے مجرور خیال کو ایک ڈاگرام میں کس طرح تحول کیا جاسکتا ہے

لیونرڈ نلسن (Leonard Nelson) نے سقراطی طریق فکر اور کانٹ کے طریق فکر کا ایک مبسوط تصنیف میں موازنہ کیا ہے جن کا نام سقراطی طریقہ اور تنقیدی فلسفہ *Socratic Method and Critical Philosophy* ہے، نلسن کا اہل موضوع بحث کانٹ کا فلسفہ ہے، اس لیے سقراطی طریق تحقیق پر بہت سے امور تشبیہ و تمثیل کر دیے گئے ہیں۔ بلاشبہ یہ ایک مستحقِ ریسرچ کا کام ہے کہ افلاطون کے مکالمات جن کا مرکزی کردار سقراط ہے، محض اس نظر سے بغور پڑھے جائیں کہ اس کے سوالات کن اصول سوالات کی جانب اشارہ کرتے ہیں، پھر ان اصول کا استنباط کر کے ایک مستقل فن کی تدوین کی جائے جو اپنی آخری تکمیل میں سقراط کے نظریہ علم پر مبنی ہوگا، اس عملیاتی (Epistemological) تحقیق کے دامن میں بہت سے ایسے جواب ہر پوشیدہ ہیں جن کا ہم کو اب تک پتہ نہیں،

باوی النظر میں سقراط کا سارا ذور تعین مفہوم اور تعریف پر ہے اور اس کا فلسفہ استفسار یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح کئی حیثیت سے سوال اور جواب میں مضاف اور مضاف الیہ کی نسبت ہے، اسی طرح ہر واقعی مسئلہ اور اس کے حل کے درمیان نسبت انسانی ہے، سوال یہ ہے کہ ہم اپنے شعور سے کن الفاظ میں سوال کریں کہ اس کا جواب مسئلہ کا حل بن جائے، چنانچہ سقراط کے عام اصول استفسار یہ ہیں،

(۱) سوال کو مناسب، صاف اور نہایت غیر مبہم الفاظ میں پیش کرنا،

(۲) جواب کے ابہام کی تنقید کر کے اس کا ایک راہ مقرر کرنا،

(۳) سوال کے مختلف پہلوؤں اور مدلولات پر نظر،

(۴) سوال کا نقطہ آغاز

(۵) سوال کی راہ اور سمت کا تعین،

تبدیل کر لیتے ہیں، الفاظ کی جگہ دیگر علامات مثلاً الجبرا کی علامات کے استعمال سے، ذہن الفاظ کے ابہامات کے خطرہ سے بچ جاتا ہے،

فکر کے ان ہی تکنیکوں میں سے ایک سوال کا تکنیک ہے جس کا موجد سقراط تھا، سوال تحصیل علم کا ایک فطری ذریعہ ہے، بچوں کو دیکھیے معلومات حاصل کرنے کے لیے کس طرح بے تاب اور مسلسل سوال کرتے ہیں کہ بڑوں کو سچا چھڑانا مشکل ہو جاتا ہے، سوال دراصل اس فطری تجسس اور حیرت کا مظہر ہے جس کے آثار جانوروں تک میں پائے جاتے ہیں، ڈاؤن نے اپنی توارث انسان (Descent of man) میں چند بندروں کا ذکر کیا ہے، جو سب سے نہایت نوزو ہوئے کے باوجود بار بار سانپ کی پٹاری کا ڈھکن اٹھا اٹھا کر کنگھیوں سے سانپ کو دیکھنے کی کوشش کرتے تھے،

گروٹ (Grote) نے افلاطون پر متعدد مجلدات لکھے ہیں، ایک جگہ اس نے سقراط اور تھیاگیتس (Theaetetus) کی گفتگو نقل کی ہے: ”تم ایک حاملہ عورت کے کی طرح درد میں مبتلا ہو، تمہارے اندر ایک بوجھ ہے جس سے تم ہلکا ہونا چاہتے ہو لیکن وضع کے لیے ایک قابلہ کی امداد کی ضرورت ہوتی ہے، میں نے قابلہ گری کا فن اپنی ماں سے سیکھا ہے، میں کسی نئی بات کی تعلیم نہیں دیتا، بلکہ جوانوں کے دماغوں سے جو خیالات نکلنے کی جدوجہد کر رہے ہیں انھیں باہر آنے میں مدد دیتا ہوں، تجھ پر ہمیشہ یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ میں جوانوں سے سوالات کیا کرتا ہوں.....“

”سقراط کے سوالات، مخاطب کو نصف شعوری حالت کے کمرہ سے، شعور کے صاف اور شفاف منظر پر لے آتے ہیں، سقراط کے سوالات کا رخ ہمیشہ عقائد کی بنیاد کی جانب ہوتا تھا، چنانچہ بڑے بڑے راسخ عقیدہ اس کے سوالات کی زد میں آکر بوست کندہ ہمارے سامنے آ جاتے ہیں،

اور ثبوت ہیں، اور یہی منطق کا موضوع بحث ہے، لیکن فلسفہ اپنے صحیح معنی میں وہ علم ہے جس کا دامن ہر نچ کے مفروضات سے پاک ہو، اور اس کے تمام نتائج یقین سے ہم کنار ہوں، ورنہ سائنس اور فلسفہ میں فرق ہی کیا رہ جائے گا، اگر سائنس کی طرح فلسفہ بھی ہر قدم پر نظریات اور مفروضات کا محتاج ہو اور غیر یقینی مسلمات سے نتائج کا استخراج کرتا رہے جن کو آئے دن کے تجربات رد و بدل کرتے رہتے ہیں، تو پھر وہ فلسفہ نہ ہو سائنس ہو،

اب سوال یہ ہے کہ آیا منطق فلسفہ کو اس معیار تک پہنچانے میں نہیں ہو سکتی ہے یا نہیں؟ منطق کی دو متداول قسمیں ہیں، قیاسی اور استقرائی، قیاسی کا حال یہ ہے کہ وہ تضایک کے رحم و کرم پر ہے، بحیثیت فن منطق قیاسی کو تضایک کے حق باطل سے بحث نہیں، صغریٰ اور کبریٰ اس کے مفروضات ہیں، ہر قیاسی نتیجہ کا واقعی صحیح یا غلط ہونا، صغریٰ اور کبریٰ کے واقعی صحیح یا غلط ہونے پر مبنی ہے، لیکن منطق قیاسی کو ان کی صحت و عدم صحت سے بحث نہیں، وہ ان تضایک کو صحیح مان کر آگے بڑھتی ہے، اس تقدیر پر اس کے سارے نتائج فرضی، مشروط اور غیر یقینی ہیں، "اگر صغریٰ و کبریٰ صحیح ہیں تو نتیجہ بھی صحیح ہے، ورنہ غلط، ظاہر ہے کہ فلسفہ کی بنیاد ایسے فن پر کس طرح ہو سکتی ہے جس کا ایہ خیر مفروضات ہوں، اور جس کا پہلا قدم ہی بغیر کچھ فرض کیے نہ اٹھتا ہو،

اب دہی دوسری قسم یعنی استقرائی، اس کا مادہ اور چند جزئیات کی بنا پر کلیات ترتیب دینا ہے، منطق بھی جزئیات کا استقصاء، کاملی سے مندرجہ ہے، بلکہ ہر کلیہ کی بنیاد چند منتخب جزئیات کے تجربہ پر رکھتی ہے، اس لیے اس کے نتائج بھی "گمان غالب" سے زیادہ، وقت نہیں رکھتے، یقین کا دعویٰ نہ عامیان استقرائی کرتے ہیں اور نہ واقعی کیا جاسکتا ہے، چنانچہ سائنس کے مفروضات اور نظریات جو منطقی استقرا کے مرہون منت ہیں اس کے ساتھ رہیں، ریب و

(۶) سوال کے خطہ کی تحدید اور اس دائرہ عمل کا تعین،

فلسفہ استفسار کی تحقیق کا ایک طریقہ تحلیلی (Analytical) یہ ہو سکتا ہے کہ جس طرح تحلیلی جیومیٹری میں دعوے تسلیم کر کے ثبوت اخذ کرتے ہیں، اسی طرح صحیح جوابات سے سوالات اور پھر ان کے اصول اخذ کیے جائیں۔ اس شق کے لیے کسی فلسفہ کے نظام فکر کو لیجئے، اور پھر اس سے ان سوالات کو اخذ کر لیجئے جن کا وہ جواب ہے، اور ان کے باہمی رشتہ کی بنیاد پر اصول سوال منضبط کر لیجئے، پھر فلسفی نے علیات میں سوال کی اہمیت کی جانب اشارہ کیا ہے، لیکن منطق کی طرح ایک فن کی حیثیت سے ابھی تک یہ موضوع اچھوتا ہے۔ چنانچہ ہسرل نے بھی دیگر اکابر فلسفہ کی طرح اپنی مشہور تصنیف تجربہ و تصدیق (Erfahrung und Urteil) کے صفحہ ۳۱ سے ۳۸ تک سوال کی مظہر یا Phenomenological نوعیت پر بحث کی ہے، ہسرل کے خیال میں سوال اور شک ایک ہی نفسیاتی کیفیت کے دو رخ ہیں، شک اپنی نوعیت میں انفعالی ہے، اور سوال تجسس، استفسار، فاعلی، سوال صرف خواہش رفع تذبذب ہی نہیں، بلکہ یقین حاصل کرنے کی کوشش ہے، ہر سوال اپنے جواب میں تسکین پاتا ہے، اور اگر غور کیجئے تو ہر سوال میں اس کے جوابات کے امکانات مضمر ہوتے ہیں، (جن کی مظہر یا تحلیلی ہم کہہ سکتے ہیں کہ اب تک پہنچا ہے) اس لیے کہ اس سوال ہے جس کا جواب اور اک ہے، نئی ہذا اور اک کا جواب تصور، تصور کا جواب تصدیق ہے، علم کا منفی پہلو سوال ہے۔

اصول استفسار کے ساتھ، ہر فکر تسلیم کو شہادت، ثبوت اور استدلال کے معیار بھی ملحوظ رکھنا ہیں،

منطق فلسفہ کا ایک ناگزیر آلہ کار تصور کیا گیا ہے، اس لیے کہ فلسفہ کی تار و پود و لائل

کھول کر بیان کر دیا جاتا ہے، اسی کا نام ثبوت قیاسی ہے، چنانچہ ثبوت قیاسی کا عمل تحلیل ہوتا ہے  
(۲) ثبوت استقرائی، جیسا اور بیان کیا گیا، جزئیات سے کلیات کا استخراج ہے، اسکا  
عمل اپنی نوعیت میں ترکیبی ہے،

(۳) ثبوت مشاہدہ وہ ہے جب کسی امر کا ثبوت حواس خمسہ براہ راست بہم پہنچائیں،

(۴) ثبوت استخراجی (ڈیڈکشن) کو کانٹ نے اپنے ”تنقید عقل محض“ میں استعمال کر کے

راج کیا، کانٹ کے خیال میں ایسے مسائل جو قیاسی و استقرائی یا مشاہدہ ثبوت کے متحمل نہ  
ہو سکتے ہوں، مثلاً مسائل مابعد الطبیعیات، ان سب کے ثبوت کے لیے ثبوت استخراجی کا طریقہ  
موزوں ہے، ثبوت استخراجی کا طریق عمل یہ ہے کہ بجائے مسائل زیر بحث کا ثبوت براہ راست  
بہم پہنچانے کے، ان مسائل کے وسائل و ذرائع علم کی تنقید کی جائے، مثلاً مابعد الطبیعیات کا  
موضوع بحث چند حقائق ہیں، لیکن علم حقائق کا علم ایک اور فن کا موضوع بحث بن جاتا ہے  
جسے کانٹ ان حقائق کی تنقید (criticism) کہتا ہے،

اس علم حقائق یا فن تنقید میں، مابعد الطبیعیاتی حقائق کے متوازی کچھ اور حقائق رونما ہوتے  
ہیں، جن کے آئینہ میں ہم اول الذکر کے خال و خط صحیح صحیح دیکھ سکتے ہیں یعنی فن تنقید کے نقد یقیناً  
مابعد الطبیعیات کے تصدیقات کا کام دیتے ہیں، اس بالواسطہ ثبوت کا نام کانٹ کے فلسفہ کی اصطلاح  
میں ”ڈیڈکشن“ ہے، چنانچہ کانٹ نے مابعد الطبیعیات کے بھول بھلیوں میں پڑنے، اور اس کے  
مسائل پر لا حاصل عقل آرائیوں کی جگہ ”تنقید عقل“ میں عافیت سمجھی اور اس ”تنقید“ کے جام جاننا  
میں عالم لاموت اور ناسوت کی سیر کا سامان بہم پہنچایا، کانٹ نے ”تنقید عقل محض“ میں ایک جگہ  
کہا ہے کہ ”استخراج حقیقت“ تجربہ کی بنا پر نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ اس کا موضوع بحث  
ماوراء تجربہ ہے، تجربہ ان کا اخذ نہیں، ماوراء حقائق کی سند بیدایش (برتھ سٹیفٹ) کسی دوسرے

بھی ہیں، سائنس کی تاریخ شاہد ہے کہ اس کے نظریات میں نت نئے تغیر و تبدل ہوتے رہتے ہیں۔ کل نیوٹن کاشش ثقل سائنس کا مسئلہ تھا، آج کائنات کا نظریہ اضافیت اس کی جگہ لے لیتا ہے، اہل منطق استقرابھی فلسفہ کی قطعیت اور یقین کی ضامن نہیں ہو سکتی،

چنانچہ اسی بنا پر بعض فلسفیوں نے کلاسیکل منطق کی راہ چھوڑ کر اپنے فلسفہ کی بنیاد کیلیے جدگاہ منطق کے نظام تہ دین کیے، مثلاً کانٹ اور ہیگل نے اپنے فلسفوں کی عمارتیں ایک اور اہل منطق (*Transcendental Logic*) کی داغ بیل پراٹھائیں، بعض نے منطق سے مایوس ہو کر اپنے فلسفہ کو وجدان کے حوالہ کر دیا، چنانچہ فرانس میں برگسان اور جرمنی میں شینگ کے وجدانی مدرسہ خیال کے ممتاز علم بردار ہیں،

ایک اور گروہ فلاسفہ نے فلسفہ کی نیو ریاضی پر رکھی، جن کا سلسلہ لائب لٹنس (*Leibniz*)، وولف اور ڈیکارٹ میں ہوتا ہوا، برٹ ہنڈرسل اور وائٹ ہیڈ پر ختم ہوتا ہے، لیکن وائٹ ہیڈ کے پایہ کا ماہر ریاضی جس کا ریاضی اور دھنا اور بھونا ہے، فلسفہ میں اپنے مسلک کا اہل اصول یہ اختیار کرتا ہے:

”فلسفہ میں استدلال کی جگہ بجاہت پر زیادہ زور دینا چاہیے، خواہ موضوع بحث فلسفیانہ حقائق کی ماہیت ہو یا ان کے باہمی علاقے، کوشش یہ ہونا چاہیے کہ ان کی بجاہت آشکار ہو جائے“ (موڈس آف تھاٹ، ص ۶۶ و ۶۷)

الغرض مروجہ فلسفہ میں یہی ثبوت کے حسب ذیل طریق ملتے ہیں:

(۱) ثبوت قیاسی جو قضیہ سے قضیہ کا استنباط ہے، یعنی اصل میں نتیجہ اپنے مقدمات کی تحلیل معنوی ہے، اور اس کا درجہ تکرار اور اعادہ سے زائد نہیں، جن کو تکرار بالمعنی (*tontology*) کہنا چاہیے، جو مفہوم صغریٰ اور کبریٰ میں پنہاں ہوتا ہے نتیجہ میں



وہ ہمیشہ اپنی اصلی حالت میں ملے گا، ہر شے اپنی جوہر ہی کی ایک محسوس مثال ہے، اگر اس محسوس مثال سے اس کے انفرادی وقتی و مکانی خصوصیات حذف کر دیے جائیں تو ہم جوہر کو عیاں دیکھ سکتے ہیں،

یہی تصور ”جوہر“ مہرل کے منظریات کی جان ہے، مگر مہرل کے جوہر کو افلاطون کے تصورات عالیہ یا امثال جو ایک علیحدہ عالم میں اپنا وجود رکھتے ہیں اور جن کا سایہ ہم موجودات میں مشاہدہ کرتے ہیں، نہ سمجھنا چاہیے، جوہر محض عقلی شے ہے، جس کا افلاطون کے امثال کی طرح کوئی ابد الطبیعیاتی وجود نہیں ہے۔

مشاہدہ کے مختلف مارج حسب ذیل مثال سے بہ آسانی سمجھیں آسکتے ہیں،

(۱) ہم فن مصوری کے ایک شاہکار کو دیکھتے ہیں اور مبہوت ہو جاتے ہیں، اس کے محاسن ہمارے دل و دماغ پر چھا جاتے ہیں، اور گویا ہم اس کے قبضہ میں ہوتے ہیں، یہ مشاہدہ کا فطری درجہ ہے،

(۲) اب فرض کیجئے کہ ہم ذرا سنبھل کر اس شاہکار پر مابہر فن کی حیثیت سے تنقیدی نظر ڈالتے ہیں، اس کے عیب و نہر کو برہنہ کرتے ہیں، اور اس کے متعلق کوئی مابہرہ ”حکم“ لگاتے ہیں لیکن ہمارے یہ تمام احکام فن مصوری کے چند مسلمات کے ماتحت صادر ہوتے ہیں جن مسلمات کو ہم بے چون و چرا پہلے سے تسلیم کر چکے ہیں، یہ مشاہدہ کا سائنسی درجہ ہے،

(۳) آخر میں ہم اپنی نظر کو اور وسعت دیتے ہیں اور یہ دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان مسلمات کا ہمارے نفس کے کن بہی حقائق پر مدار ہے، جو گویا ان تمام مسلمات کا سرخیمہ ہیں یہ مشاہدہ کا فلسفیانہ درجہ ہے،

مہرل کے نزدیک مابہیت نفس سراسر غیباتی ہے، ہر نفسی عمل اپنے کسی مقصود یا مفہوم

ماخذ کے حوالہ سے لینا چاہیے اس لیے کہ یہ تجربہ کی نسل سے ہیں ہی نہیں۔“

ہسرل نے اپنے منطقی نظام فکر کی بنیاد تاثر برداشت ہی پر رکھی ہے، جس پر دہشت ہند نے جیسا اور مذکور ہوا، زور دیا تھا، چنانچہ وہ ”معائنہ“ کا لفظ صرف خارجی محسوسات ہی کے لیے نہیں بلکہ داخلی احساسات، ادراکات اور تصورات کے لیے بھی استعمال کرتا ہے، ہسرل کے فلسفہ کا نام منطقیات (Phenomenology) جو تمام تر ایک طرح کا مشاہدہ ہی ہے، منطقیات کے اصول کے مطابق ہم غیر متکرار اپنے تصورات، تصدیقات، خیالات، تخیلات، حافظہ وغیرہ کا معائنہ کر سکتے ہیں، یہ معائنہ یا مشاہدہ برداشت کی جان ہے، چنانچہ منطقیات کے اصول اولیہ یہ ہیں،

(۱) خارجی اشیاء کی طرح ہم اپنے داخلی تاثرات کو بھی دیکھتے ہیں،

(۲) کسی امر کا ثبوت بلا واسطہ یا بالواسطہ کسی نہ کسی مشاہدہ پر مبنی ہوتا ہے، مشاہدہ کا

ثبوت طلب کرنا حماقت ہے (ہسرل)؛ آفتاب آمد دلیل آفتاب، مشاہدہ آخری حالتِ مراد ہے،

(۳) مشاہدہ کے تین موضوع ہیں:

(۱) محسوسات (ب) تصورات کلیہ (س) جو اہر،

(۱) محسوسات کے آلات مشاہدہ جو اس خمسہ ہیں بینی باصرہ، سامعہ، شامہ، ذائقہ، لامسہ،

(ب) تصورات کلیہ عقل کے تجریدی تخیلی عمل سے حاصل ہوتے ہیں، کلیات کا استقرار جزئیات

سے کیا جاتا ہے، یا کلیات سے دیگر کلیات کا استنباط کیا جاتا ہے۔

(س) مشاہدہ جوہر (Weesen) عقل کا اعلیٰ ترین عمل ہے، عقل جزوی ہی میں جوہر

کا تہا شکر کر سکتی ہے، انکشاف جوہر کے لیے ایک مناسب مثال کافی ہے، جوہر کا کلیات کی طرح

جزئیات سے استقرار نہیں کیا جاتا، جوہر ہر شے کا عین مفہوم ہے، جو خارجی شے کی طرح قائم الذا

غیر متغیر اور بقراب ہے، اور جسے شے محسوس کی طرح حتمی بارہم ”دیکھنا“ چاہیں دیکھ سکتے ہیں،

کی اصطلاح میں ان امور کو آئندہ کے لیے فی الحال "بریکٹ" میں رکھ دینا ہے جسے Epochs کہتے ہیں۔ فلسفیانہ فکر کی رہنمائی کے لیے سہرل کا فلسفہ منظریات، آخری لفظ سمجھا جاتا ہے، چنانچہ موجودہ زمانہ کے بہت سے ممتاز فلاسفوں کا لاکھ عمل منظریات ہی ہے، منظر یاتی طریق تحقیق سے بہت کچھ زبان کی بے بضاعتی کی بھی تلافی ہو جاتی ہے۔

فکر انسانی کی وسعت اور تنوع کے مقابلہ میں زبان کی تنگی و بے انگلی مسلم ہے، شروع شروع میں زبان نے انسان کی اضطراری ضرورتوں کی آغوش میں پرورش پائی، پھر جیسے جیسے تمدن ترقی کرتا گیا، زبان بھی ترقی کرتی گئی، کاروبار کے مطالبہ اور کرنے کے لیے لغات بنے علوم و فنون کی تعلیم و تحصیل کے لیے اصطلاحات وضع ہوئے اور بالآخر فلسفہ کے دقیق مسائل کی تشریح سے بھی کسی نہ کسی طرح عمدہ برائی کی گئی، لیکن یہ امر واقعہ ہے کہ کسی زمانہ کی دانشمندی خواہ وہ دس ضخیم جلدوں میں ہو یا بیس جلدوں میں، فکر انسانی کی نت نئی جدت طرازیوں کی حریف نہیں ہو سکتی، ذہنی تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے نئے نئے لغت بنتے رہتے ہیں جو دانشمندیوں میں ضمیمہ کے طور پر شامل ہوتے رہتے ہیں، کسی زبان کی کوئی دانشمندی ضمیمہ سے خالی نہ پائے گا۔

زبان کے عجز و درماندگی کے سبب زیادہ شاکی شعرا اور فلاسفین، شعرا کو شکایت ہے کہ الفاظ ان کے اثرات کا ساتھ نہیں دیتے، فلاسفہ کو شکایت ہے کہ الفاظ ان کے مطالبہ کا ادا رمانت نہیں اٹھا سکتے، انسان نے کام چلانے کے لیے ایک ایک لفظ سے دو دو تین تین کبھی اس سے بھی زیادہ معانی ظاہر کرنے کا کام لیا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ کوئی کبھی ہوئی بات اب عام کو خالی نہیں ہوتی، چاہے کہ کوئی خیال بے کم و کاست یا بغیر کسی غیر ضروری اضافہ کے دوسرے ذہن میں منتقل ہو جائے، سو وہ زبان کی بس کی بات نہیں۔

زبان کے اس افلاس کا تذکرہ دو طرح سے کیا گیا ہے، ایک نو استعارہ اور مجازی بیانی

کی جانب اشارہ کرتا ہے، احساس، محسوسات کی جانب، اور اک مدکات کی جانب استحضار مستحضرات کی جانب، تخیل تخلیقات کی جانب، چنانچہ اس طرح ہر نفسی عمل کے مفہوم کی تشکیل اس عمل کے مراد، منشا، مقصود یا اس کی غایت میں تکمیل و انجام پاتی ہے،

لیکن غایات و مقاصد اپنی نوعیت میں نفسی و معنوی ہیں، وہ اپنے مقام پر پھر خارجی موجودات کی جانب اشارہ کرتے ہیں، جن کا براہ راست ہمیں کوئی علم نہیں جو ہمارے علم کے ماورائے اور اس لیے ہم ان کو ماورائی ہی کہہ سکتے ہیں،

چنانچہ حقیقت تک پہنچنے کی شاہراہ یہ ہے کہ تمام ماورائیات کو "متصل" کر دیا جائے یا مطلقاً ان سے غرض بصر کر لیا جائے، یہ دراصل زاویہ نگاہ کی تبدیلی ہے، پہلے زاویہ نگاہ اشیاء خارجیہ کی جانب تھا، اور ہم گویا یقین کر رہے تھے کہ انہیں دیکھ رہے ہیں، اب بجائے ان کو دیکھنے کے نفس کے آئینہ میں ان جوہروں کو دیکھ رہے ہیں جن کے اندر ان کی تشکیل ہوتی ہے، یہاں ماورائی حجاب اٹھ جاتے ہیں اور حقیقت بے نقاب نظر آنے لگتی ہے،

آئینہ نفس کے ان جوہروں میں موجودات کے وجود کے جوہر موجود ہیں، اس لیے اشیاء خارجیہ سے غرض بصر کر لینے سے یا ان کے متصل سے ہم کسی علمی خسارہ میں نہیں رہتے، بلکہ ایک بڑا فائدہ یہ ہے کہ ہم التباس و حواس کے خطرہ سے محفوظ ہو کر اس سرچشمہ کے قریب پہنچ جاتے ہیں جہاں سے اس فلسفہ کا آغاز ہو سکتا ہے جو تمام مفروضات اور مسلمات سے پاک عین منظر ہی ہے، ہسرل کی اصطلاح میں اس کا نام خالص منظریات یا منظریات محضہ ہے (Pure Phenomeno)

(Husserl)

ہسرل کے عمل متصل یا غرض بصر کے زوئیں دنیا و مافیہا اور کلاسیکل مابعد الطبیعیات کے

سب امور آجاتے ہیں، لیکن کسی شے سے غرض بصر، اس شے کی نفی وجود کا مرادف نہیں، ہسرل

یکست ترکی و تازی دریں معاملہ حافظ  
 حدیث عشق بیان کن بہر زبان کہ تو دانی  
 آل و شیت و د اسی نوعیت کے بنیادی تصور ہیں، جن کا قبول و تسلیم صرف اس کا منظر و محتاج  
 ہے کہ ان کو صحیح صحیح حد و خال میں پیش کر دیا جائے، اس کے لیے منظر یاتی طریق بیان سب سے زیادہ  
 موزوں ہے، جو ذہن کے جملہ کیفیات و طواری کو بے کم و کاست صاف اور سادہ پر ایں سننے  
 رکھ دیتا ہے، منظر یاتی اشارات مخاطب کے ذہن میں خیالات کی سلسلہ جنبانی کچھ اس طرح کر دیتا ہے  
 کہ ریڈیو کی طرح ہر ذہن میں ایک ہی نوعیت کے خیالات کی آواز آنے لگتی ہے، اور نامساعدت  
 زبان کی خامیاں دل میں اتر کر خود بخود بک جاتی ہیں

دردِ دلِ ما غمِ دنیا غمِ معشوق شود      بادہ گر خام بود پختہ کند شیشہ ما  
 فلسفہ کے گونا گون نظامات خیال میں چاہے جو اختلافات ہوں لیکن ایک سعیِ ثالثی  
 (متوفی ۱۹۵۶ ق م) جو فلسفہ کا ابوالآباجھا جاتا ہے، سے لیکر اب تک برابر جاری ہے، وہ کثرت  
 کو وحدت میں تحلیل کرنا اور اختلافات میں کسی قدر مشترک کو تلاش کرنا ہے، چنانچہ کسی نے عالم کا  
 عنصر اہلی بانی کو قرار دیا کسی نے آگ کو اور کسی نے ہوا کو، ارسطو نے کل شئونِ عالم کو دس تصورات  
 عالمیہ میں جو مقولات عشرہ کہلاتے ہیں تقسیم کر کے اس کثرت و وحدت کی بحث کو چکانا چاہا،  
 کانٹ نے مقولات کے تصور کی لم ارسطو ہی سے کی، لیکن ارسطو کا زاویہ نگاہ معروضی تھا،  
 چنانچہ اس نے اپنی دانست میں ان دس مقولات میں تمام موجودات عالم کو منحصر کر دیا تھا  
 ارسطو کے برخلاف کانٹ کا زاویہ نگاہ موضوعی ہے، وہ مقولات کو موجودات کے تعینات

۱۔ ارسطو کے مقولات عشرہ یہ ہیں (۱) جوہر (۲) کیفیت (۳) کیفیت (۴) تعلق یا نسبت (۵) مکان (۶) زمان،  
 (۷) ہیئت کذائی (۸) مقدار (۹) مشابہت یا جہاں (۱۰) حالت (۱۱) علت (۱۲) مشابہت یا جہاں (۱۳) فعل،  
 (۱۴) انفصال۔ ارسطو کا عربی ترجمہ اس وقت پیش نظر نہیں ہے بلکہ یہ ان اصطلاحات کا عربی ترجمہ دوسرے نظریوں میں کیا گیا ہے،

کا سہارا لیکر بقول غالب مشاہدہ حق کی گفتگو میں "بادۂ دساغ" سے کام لیکر، دوسرے مروجہ  
 الفاظ کو توڑ جوڑ کر نئے مرکبات بنا کر یا پھر نئے خیالات کے لیے نئے الفاظ گزار کر شعرا و مفکرین  
 نے دونوں طریقوں سے کام لیا، لیکن یہ واقعہ ہے کہ لفظ سے معنی کی آئینہ داری کا حق نہ ہو سکی،  
 چنانچہ زمانہ حال کا ایک مشہور فلاسفر مارٹن ہائیڈائیگر جو ہسٹلر کا شاگرد رشید اور اس کے بعد  
 فراہرگ پونیورسٹی میں کرسی فلسفہ پر اس کا جانشین تھا "وجود و زمان (Sein und Zeit)"  
 پر ایک جلد لکھ کر خاموش ہے، اس لیے کہ اسے اپنے افکار کے اظہار کیلئے الفاظ نہیں مل رہے ہیں،  
 مابعد الطبیعیات کے مباحث ہمارے دنیاوی معاملات سے اس قدر متبائن ہیں کہ زبان  
 جس کی دوڑ میں دنیاوی امور تک ہے، وہاں پہنچ کر گم ہو جاتی ہے، مابعد الطبیعیاتی عالم کی زبان  
 شاید سکوت مطلق بنفس مشاہدہ اور محض فکر ہی ہے، وہاں جانے کی شرط اولین یہ معلوم ہوتی ہے  
 کہ عالم اجسام کی سب چیزیں، کیا جسم کیا جان اور کیا زبان، ہمیں چھوڑ کر جانا چاہیے، اس بنا پر  
 شاید یہ کہنا ہیجان ہو کہ فلسفہ صرف موضوع فکر ہو سکتا ہے، موضوع تعلیم نہیں ہو سکتا،  
 فلسفیانہ مسائل پر اظہار خیال کی آس بس اس حقیقت پر قائم ہے کہ فطرت انسانی ایک  
 ہے، اصول افکار ایک ہیں، حق و باطل کا معیار ایک ہے، اور یہ اتفاق سب اختلافات پر  
 بالا ہے، ایک انسان دوسرے سے اپنی تعلیم و تربیت، تجربہ و ماحول، میلانات و رجحانات  
 الفرض اپنے ذہنی پس منظر کے لحاظ سے چاہے کتنا ہی مختلف ہو لیکن ۲x۲ سب کے نزدیک جائز ہیں  
 اور اجتماع نقیضین کسی کو مسلم نہیں، خارجی اشیاء کی حقیقت بار کھلے کے ہم خیال مفکرین کے نزدیک  
 مسلم ہو یا نہ ہو، لیکن ریاضی اور اس قبیل کے دیگر بنیادی حقائق سب کو مسلم ہیں، اور یہ عقلی  
 مسلمات سارے تصبات اور اختلافات آرا کو جوہر تے چاٹتے مرکز شہزادہ پنہنے اور خراج استقبال  
 حاصل کرتے ہیں، یہ امر زبان کی ساری کمائی کی تلافی کر دیتا ہے۔

(۳)	(۲)
نسبت	کیفیت
عرضیت اور جوہریت	اثبات
علیت اور معلولیت	نفی
تقابل (فاعل اور منفعل کا عمل اور رد عمل)	تحدید

(۴)

### جہت

امکان - محالیت

وجود - عدم

وجوب - انتفاءیت

”یہ ان کل خالص تصورات ترکیب کی فہرست ہے جو قوت فہم میں بہ یہی طور پر موجود ہیں اور جن کی وجہ سے وہ فہم محض یا خالص قوت فہم کہلاتی ہے، ان ہی کی بدولت وہ مواد مشاہدہ کو سمجھ سکتی ہے، یعنی اس کے معروض کو خیال کر سکتی ہے۔“ (تنقید عقل محض ص ۱۳۵)

فہم سے بالاتر قوت کا نام کائنات کی اصطلاح میں عقل (reason) ہے، جس طرح فہم (understanding) قوت سے فعل میں آتے وقت مقولات سے کام لیتی ہے، اسی طرح عقل کے بھی چند تصورات عالیہ ہیں، جن کو کائنات (ideas) کہتا ہے، مقولات کا فعل ترکیبی ہے، یعنی ان کی وساطت سے علم ترکیب پاتا ہے، اور عقل کے تصورات عالیہ کا کام تعدیلی (regulative) ہے، یہ تصورات عالیہ تین ہیں: (۱) روح (۲) فطرت (nature) اور (۳) خدا، اور اپنے تعدیلی وظیفہ میں ان کا وجوب مقولات کی

نہیں بلکہ موضوع یا نفس ہی کے اعمال قرار دیتا ہے، جن کے ذریعہ سے معروضات کا علم ظہور پزیر ہوتا ہے، کانٹ کہتا ہے،

”اسطو کا وہ انتقال ذہنی جس کے ذریعہ سے اس نے ان بنیادی تصورات کو دریافت کیا، واقعی ایک دقیق النظر حکیم کے شایان شان تھا، لیکن چونکہ اس کے پیش نظر کوئی اصول نہ تھا، اس لیے جو تصورات ذہن میں آئے ان ہی کو لیکر اس نے دس کی تعداد پوری کر لی، اور ان کا نام مقولات رکھا۔“

اپنے نظریہ کے متعلق کانٹ چند صفحہ پہلے بتا چکا ہے کہ

”تحلیل تصورات سے میری مراد وہ عام طریقہ نہیں ہے جو فلسفیانہ مباحث میں برتا جاتا ہے کہ جو تصورات سامنے آئیں ان کا مشمول کے لحاظ سے تجزیہ کر کے ان میں وضاحت پیدا کر دی جائے، بلکہ میرے پیش نظر وہ کام ہے جس کی ابتک کسی نے کوشش نہیں کی یعنی خود فہم کا تجزیہ کر کے یہی تصورات کے امکان کی تحقیق کرنا یعنی انہیں خود فہم میں جو ان کا مبداء ہو تلاش کرنا اور ان کے خالص اور عام استعمال کی تحلیل کرنا، اس لیے کہ قبلی تجربی فلسفہ کا اصل کام یہی ہے، باقی جو کچھ ہے وہ عام فلسفہ میں تصورات کی منطقی بحث ہے۔“

کانٹ کے مقولات فہم کا نقشہ حسب ذیل ہے:-

(۱)

کمیت

وحدت

کثرت

کلیت



صاف دکھاتے ہیں، جو دیگر دلائل کے علاوہ کم از کم اس نظریہ کی ایک نتائجی (Pragmatic) تائید معلوم ہوتی ہے،

مال، غایت، مقصد، آرزو اور اس کے مرادف الفاظ سے ہر زبان کا لٹریچر بالامال ہے، اقبال نے فلسفہ غایات (teleology) کی جانب اسرار خودی میں لطیف اشارے کیے ہیں، فرماتے ہیں،

آرزو جانِ جانِ رنگِ دہرست      فطرتِ ہر شے این آرزو دست

اقبال کی نظر میں سارے عالم کی شیرازہ بندی آرزو ہی کے دم سے ہے،

آرزو صیدِ مقاصد را کند      و نترِ فعال را شیرازہ بند

ارتقا میں بھی اقبال کو اسی فلسفہ کی جھلکیاں نظر آتی ہیں، خواہ یہ ارتقا نفسی ہو یا مادی،

طاقتِ پرواز بخشد خاک را      خضر باشد موسیٰ اور اک را

کبک، یا از شوخیِ رفتار یافت      ببل از سعیِ نواستار یافت

پھر یہ کلیہ ارشاد فرماتے ہیں،

ماز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم      از شعاعِ آرزو تا بندہ ایم

غایت و مال کا فلسفہ بہت پرانا فلسفہ ہے، اس فلسفہ سے سربِ پہلے انکسافورس نے

پانچ سو برس قبل مسیح دنیا کو روشناس کرایا، اس کے بعد سقراط کے فلسفہ، افلاطون کی مشابہت،

ارسطو اور مشائخ کے فلسفہ میں نظریہ عالم کے ساتھ تصور غایت تو اہم ہے، کانت نے

اپنی ”متفقہ عقل عملی“ میں غایت کو ایک مقولہ کا درجہ دیا، فٹسے کو ”نظام عقلی“ کا جس میں علم کو

لہ امریکہ کے دو بڑے فلاسفروں جیمس اور لیونٹی کا فلسفہ یہ ہے کہ کسی شے کے نتائج کی صحت خود اس شے کی صحت

کی دلیل ہے، اس فلسفہ کا نام Pragmatism یا نتائجیت ہے،

طرح بدیہی ہے،

چونکہ کانٹ کے یہ تصورات عالیہ افلاطون کے تصورات عالیہ سے مشابہ ہیں، اور افلاطون کے (ideas) کے لیے اقبال نے اسرارِ خودی اور دیگر نظموں میں "اعیان" کا لفظ استعمال کیا ہے، ڈاکٹر سید مابد حسین صاحب نے بھی کانٹ کے ideas کے لیے "اعیان" ہی کی اصطلاح استعمال کی ہے، اردو میں دیگر اہل قلم نے بھی اعیان استعمال کیا ہے، مقولات سے بلند تر تصورات کے لیے میرے قلم پر بھی "اعیان" کا لفظ چڑھا ہوا تھا لیکن حضرت مولانا ابوالکلام آزاد نے ایک موقع پر متنبہ فرمایا کہ *Platonic Ideas* کے لیے وہی اصطلاح مناسب ہے جو عباسی مترجمین نے استعمال کی ہے یعنی "مثال"، اعیان کا عربی فلسفہ اور عربی فلسفہ میں دوسرا مفہوم ہے، چنانچہ حضرت مولانا کی ہدایت فرمائی کے بعد ایسے موقعوں پر "اعیان" کی اصطلاح سے احتراز کرتا ہوں، "تصورات عالیہ" کا اوپر کی عبارت میں وہی مفہوم ہے، جو "تقیۃ عقل محض" میں "اعیان" کا ہے، وضع اصطلاحات کا مسئلہ ایک مشکل مسئلہ ہے، جو اردو میں تراجم اور تالیفات سے حل ہونے کے بجائے اور پیچیدہ ہوتا جاتا ہے،

الغرض کانٹ کی تقلید میں اکثر فلاسفہ نے اپنے نظام فلسفہ کے بنیادی تصورات کو مقولات یا ایسے "مثالی" تصورات سے موسوم کیا ہے، جو اپنی تقیم اور ولایت میں ان کے کل فلسفہ پر حاوی ہوں، چنانچہ اسی فلسفیانہ رواج کے مطابق مآل اور مشیت کو جو اس مقالہ کے موضوع بحث ہیں دو جامع مقولہ "تصور کیجیے، انسانی حیات کا ایک رخ تمام توانائی اور امکاناتی ہے، اور دوسرا ارادہ کے ماوراء، اور غیر امکانی، ان ہی دو عاملوں کو جس کی تفصیل آگے آئے گی، مقولات مآل و مشیت کے تحت میں سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے، یہ دونوں مقولے گویا عینک کے دو تال یا شیشہ ہیں جو اپنی قوت اور نمبر میں مختلف ہیں، لیکن ایک مرکز نگاہ پر مل کر حقیقت کو زیادہ واضح اور

پیش کیا جائے گا وہ زیادہ مقبول عام ہوگا، اس سلسلہ میں اگر سنی بنائی اصطلاحیں مل جائیں تو حسب ضرورت مفہوم میں حذف و اضافہ کے بعد ان کے استعمال میں کیا مضائقہ ہے۔

رہا یہ اعتراض کہ ایک برگانہ مذہب ذہن میں مشیت کے تصور کا خطرہ ہی نہیں ہوتا، یہ صحیح نہیں ہے، یہ مسلم ہے کہ مشیت کا تصور جو ایک مذہبی شخص کا ہوتا ہے وہ کسی مذہب کے نہ ماننے والے کا نہ ہو، لیکن یہ سب کا آئے دن کا تجربہ ہے کہ ایک کام ہم نہیں کر سکتے اور دوسرا کر سکتا ہے اور پھر اس کی مدد سے ہم بھی کر سکتے ہیں، ریاضی کا ایک سوال ہم سے حل نہیں ہوتا، استاد کی مدد سے ہم حل کر لیتے ہیں، ہم اپنے امکان بھر کوشش کرتے ہیں، اس امکان کے حدود کا تصور ہمیں قدم قدم پر ہوتا ہے، اس کے ساتھ یہ بھی تصور ہوتا ہے کہ ایک بات جو ہمارے امکان سے باہر ہے دوسرے کے امکان کے اندر ہے، اور جو دوسرے کے امکان میں نہیں اسے تیسرا کر سکتا ہے، دس علیٰ مذاہبی دو تصور یعنی کسی شے کا اپنے امکان سے باہر ہونا اور کسی غیر قوت کا امکان میں ہونا خواہ یہ غیر دوسرے نمبر پر ہو یا تیسرے چوتھے اور ہزارویں نمبر پر مشیت کے مفہوم کے دو بڑے اجزاء ترکیبی ہیں،

چنانچہ سوال صرف یہ باقی رہ جاتا ہے کہ آیا یہ سلسلہ امکان و امکان لائق ہی ہے یا قنایہ جو کسی قدرت کاملہ وجود مطلق اور واجب الوجود پر ختم ہوتا ہے، یہ سوال اور اس کے ضمنی سوالات مثلاً جبر و قدر اپنے صحیح محل پر معرض بحث میں آئیں گے، جہاں تک نفس تصور مشیت کا تعلق ہو وہ تجربہ کی بنا پر ایک کو حاصل ہے، یعنی جبر و اختیار کا قوام ہونا، تصویر کا ایک رخ ہماری مجاہدہ اور دوسرا رخ کسی کا اختیار ہے، جبر و قدر کا تناقض تصور مشیت میں جا کر تحلیل ہو جاتا ہے اور ان کے باہمی امتزاج سے بالکل ایک نئی شے رونما ہوتی ہے، جس کے نونے طبعی دنیا میں بھی ہم شب و روز دیکھتے ہیں، نمک، سوڈیم اور کلورین کا مرکب ہے، اگر وزن کیجئے تو

موجودات حذف کر کے شعوری کیفیات میں محدود کرنے کی سعی کی گئی ہے (مخوری غایت ہے  
ذکر تعلیل،

مختلف

الحاصل غایت یا آل تاریخ فلسفہ کا ایک نہایت مانوس اور پرانا تصور ہے جس کی  
منکرین نے مختلف طور پر تعبیر کی ہے، مقالہ کا وفتراول اسی تصور کی بحث سے متعلق ہے، اور  
راقم الحروف کے خیال میں اس کے مفہوم کی تکمیل، تصور مشیت کے الحاق سے ہوئی ہے،  
جس کے بغیر وہ بے معنی ہے، اس اجمال کی تفصیل قارئین کرام اصل مقالہ میں ملاحظہ فرمائیں،  
ایک فلسفیانہ بحث میں مشیت کے لفظ کے استعمال پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ مشیت  
ایک مذہبی اصطلاح ہے اور ایک ایسا تصور ہے جو صرف پیروان مذہب کو مسلم ہے جو مذہب  
سے بیگانہ ہو یا جس کے کان "مشیت" سے آشنا نہ ہوں، اس سے مخاطبت کے لیے مشیت  
کی اصطلاح موزوں نہ ہوگی،

بلاشبہ مشیت مذہبی زبان کا ایک لغت ہے، لیکن تعین مفہوم کے ساتھ اس کے استعمال  
میں کیا مضائقہ ہے۔ دوسرے منظر یا تحقیق کا جس کا اس مقالہ میں تتبع کیا گیا ہے، اصل  
یہ ہے کہ موضوع بحث مظاہر کی تفتیش ان کی قدرتی سرزمین پر کرنا چاہئے، نباتات کی تحقیق کیلئے  
جنگل اور باغات، ریگستان کے مقابلہ میں زیادہ قابل ترجیح ہیں، معاشرتی زندگی کے مطالعہ کی  
مناسب جگہ آبادیاں ہیں نہ کہ ویرانہ۔ فلسفہ اخلاق کے منظر یا مطالعہ کا سیر حاصل خطہ، مراسم،  
رواجات، روایات، مذہبی احکام، اخلاقی اقوال، پند اور نصائح ہیں، علیٰ ہذا ابعاد الطبیعیات  
اگر اپنے مسائل پر منظر یا نظریہ ڈالنا چاہتی ہے، جو علم و یقین حاصل کئے کا بہترین ذریعہ معلوم ہوتا  
ہے، تو اسے اپنا خام مال، مذہب، اساطیر، علم الامناسام اور عقائد کے اقوال میں ملے گا، اس  
مواد کے منظر یا مطالعہ اور اس کے تحلیل و تنقید کے بعد، جو نظام عقل کے سانچے میں ڈھالکر

رض کیجئے کہ وسط شکل میں جو مربع ہے وہ عالم موضوعی ہے، اور جس مثلث کا قاعدہ دائیں جانب ہے وہ عالم معروضی اور جس مثلث کا قاعدہ بائیں جانب ہے وہ عالم مادرائی ہے، عالم معروضی اور عالم مادرائی کے دونوں مثلث عالم موضوعی کے مربع میں اس طرح داخل ہوتے ہیں کہ معروضی مثلث کی اس موضوعی مربع کے بائیں ضلع پر اور مادرائی مثلث کی اس موضوعی مربع کے دائیں ضلع پر قائم ہو جاتی ہے، اور تینوں شکلوں یعنی مربع اور دونوں مثلثوں کے باہمی انقطاع سے دو شکلیں یا خانے پیدا ہو جاتے ہیں، جن کی تفصیل یہ ہے،

خانہ نمبر ۱، اور خانہ نمبر ۲، ایسے رقبہ ہیں جو موضوع کے باہر واقع ہوئے ہیں اور جن کا ہمیں کچھ علم نہیں، عالم طبعی یا عالم معروضی میں بھی بہت سی باتیں سائنس کے دسترس سے باہر ہیں اور عالم مادرائی کے بھی بہت سے امور تک فلسفہ یا باہر عی عقل کی رسائی نہیں ہوتی ہے، یہ دونوں رقبہ علی الترتیب نمبر ۱ اور رقبہ نمبر ۲ ہیں،

خانہ نمبر ۳ اور خانہ نمبر ۴، علم کا وہ رقبہ ہیں جو موضوع و معروض کے باہمی عمل سے حاصل ہوتے ہیں، مثلاً سائنسی اکتشافات،

خانہ نمبر ۵ اور خانہ نمبر ۶، علم کا وہ رقبہ ہیں جو موضوع و مادار کے باہمی عمل سے حاصل ہوتے ہیں، مثلاً فلسفیانہ معلومات،

خانہ نمبر ۷ خالص موضوعی علم کا خانہ ہے، اس کو ان منطقی علوم پر محدود سمجھیے جو سائنسی تحقیقات میں مد نظر رکھے جاتے ہیں،

خانہ نمبر ۸ بھی خالص موضوعی علم کا خانہ ہے، اس کو مادرائی منطق کا خانہ تصور کیجئے جس مادرائی علوم میں کام لیا جاتا ہے، مثلاً کانٹ، ہیگل اور مہرل کے مادرائی منطق کے نظامات، خانہ نمبر ۹ تنہا ایسا خانہ ہے جو تینوں شکلوں یعنی مربع اور دونوں مثلثوں کے انقطاع

نمک کا وزن، سوڈیم اور کلورین کے دونوں کے ماحل جمع کے برابر ہوگا، یعنی دو ماشہ سوڈیم اور دو ماشہ کلورین تھا تو نمک جو ان دونوں کیمیائی جزوں کے ملانے سے بنا چار ماشہ ہوگا، لیکن نمک اپنی خصوصیات میں ان دونوں سے بالکل مختلف ہے، نہ سوڈیم اور کلورین کا جدا جدا ذائقہ ہوتا جو نمک کا اور نہ وہ بلوریں (crystalline) شکل ہوتی ہے، جو نمک کی، نمک کی ہستی سوڈیم اور کلورین دونوں سے "اورا" ہے، اس طرح مادی "ماورائی" کی بہت سی مثالیں ہمیں عالم طبعی یا عالم معروضی میں ملتی ہیں،

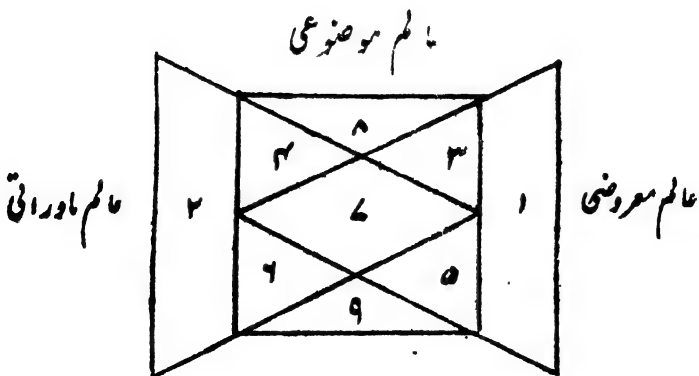
سہولت فہم کے لیے تصور کر لیجئے کہ تین عالم ہیں (مگر ان عالموں میں عالم موجودات کے علاوہ کسی عالم کا افلاطون کے عالم مثال کی طرح مستقل وجود تصور کرنا ضروری نہیں) یا یہ کہیے کہ ہمارے ذہن ہی کی یہ تین کیفیتیں ہیں، یہ تین عالم یہ ہیں،

(۱) عالم موضوعی جو ہماری نفسی کیفیات اور عقلی تصدیقات پر مشتمل ہے،

(۲) عالم معروضی، جو موجودات عالم طبعی پر مشتمل ہے،

(۳) عالم ماورا، جس کے حقائق و مشمولات تجربہ سے بے نیاز مگر ہماری عقل کے مطابق ہیں،

ان تینوں عالموں کا باہمی تعلق ذیل کے نقشہ سے زیادہ واضح ہو جاتا ہے،



فٹ نوٹوں (باستثناء مختصر حوالہ ماخذ) کے متعلق میرا نفسیاتی رد عمل نہایت خوشگوار ہے۔  
 ماشہ کے جملہ معترضہ سے مطالعہ کا بندھا بندھایا سان ٹوٹ جاتا ہے، اور جو قوت  
 ذہنی نفس مطلب پر صرف ہونی چاہیے تھی وہ ضمنی مطلب پر ضائع ہوتی ہے، جو توجہ  
 کا صریح اسراف ہے، اگر فن تصنیف کی نفسیات تدوین کیجائے تو شاید اقتصادیا  
 توجہ کا باب سب سے اہم ہوگا،

ظفر حسین خان

رام پور، ۲ ستمبر ۱۹۵۲ء

سے بنتا ہے، اور جو موضوع، معروض اور اورا، تینوں کے باہمی عمل کا رقبہ ہے، یہ وہ رقبہ علم ہے جس کی معلومات کی تصدیق، موضوعی، معروضی اور اورائی ہر سہ گانہ نقاط نظر سے ہوتی ہے کہنا چاہیے یہ علم قطعی کا منطق ہے،

خانہ نمبر ۱ اور خانہ نمبر ۲ کو اگرچہ سہولت فہم کے لیے شکل میں محدود دکھایا گیا ہے لیکن چونکہ ہمارے علم سے باہر کے رقبہ ہیں، اس لیے ان کے حدود غیر متعین تصور کرنا چاہیے خطوط کی حد بندی موجب غلط فہمی نہ ہونا چاہیے،

اس شکل کا فائدہ اقلیدس کی شکل سے زائد نہیں جس میں دعوی عام کے بعد ایک دعوی خاص شکل کی بنا پر فرض کر لیا جاتا ہے، لیکن مقصود چند عقلی حقائق ہی ہوتے ہیں، جن کی نوعیت ہر ادوی تشکیل کے منافی ہے، اس لیے کوئی شکل اظہار حقیقت سے کامل طور پر عمدہ برآ نہیں ہو سکتی، غایت شکل توضیحی ہوتی ہے، چنانچہ حقایق کے مقابلہ میں ہمیشہ ناقص ہوتی ہے علیٰ ہذا، اس شکل میں بھی بہت سے نقص ہیں، جن کو فہم عام از خود نظر انداز کر دیتی ہے،

بہر حال کم از کم اس حقیقت کو آپ نے اس شکل میں دیکھ لیا ہو گا کہ عالم معروضی اور عالم اورائی کے علم کا آئینہ موضوع ہی ہے، جو امور حدود موضوع کو مابہر ہیں ان کا ہمیں کچھ علم نہیں، ان تین عالموں کی تفریق اس مقالہ کا ایک بنیادی تصور ہے،

مقدمہ پر نظر ثانی کے بعد مجھے معلوم ہوتا ہے کہ بعض امور جو متن بحث میں آگئے ہیں، رواج عام کے لحاظ سے ان کی جگہ فٹ نوٹ میں ہونا چاہیے تھی، لیکن سچ پوچھیے تو مقدمہ، اصل کتاب کی نسبت سے، بجائے خود ایک فٹ نوٹ ہی ہوتا ہے، اس لیے اس کے حدود اور بہ میں متن و حاشیہ کی تفریق فضول ہے، اور ایک واقعہ یہ بھی ہے کہ



## دَفترِ اوّل

### مآل

کہتے الفاظ ہیں جو انسان کی زبان پر شب و روز عادتہ جاری ہیں، مگر جن کا مفہوم یا توسیع فہم سے اس قدر بلند ہوتا ہے کہ سمجھ سے باہر ہوتا ہے، یا پھر دھندلے سے نقش معنی کے سوا کچھ نہیں، لیکن انسان بزمِ علم خود ان کو حقیقت کی مکمل تصویر سمجھتا ہے، کائنات، موت، حیات، جبر، قدر، مادہ، جوہر، روح، قوت، حرکت، مآلِ زندگی، مشیتِ ایزدی کون روز نہیں بولتا، لیکن کیا ہم ان میں سے کسی کی حقیقت کو کما حقہ سمجھتے ہیں؟

جن عقائد کو عوام بلا چون و چرا تسلیم کر لیتے ہیں، فلسفی ان عقائد کو عقل کی کسوٹی پر کٹا اور فہم انسانی کی سہل انگاریوں اور ضعیف الاعتقادیوں کو فلسفیانہ تنقید کی روشنی میں دیکھتا ہے، فلسفہ کی ضخیم و حجم کتابوں میں سرکھپانے سے زیادہ مفید عمل شاید یہ ہو گا کہ کبھی فرصت کے چند لمحوں میں ہم اپنے منہاے علم کا جائزہ لیں، یعنی جن عقائد کو ہم حقائق سمجھتے رہے ہیں، ان کی عقلی بنیادوں پر غور کریں اور پادروں، توحیات و عقائد کو اپنی فہرست سے ایک ایک کر کے کاٹتے جائیں، اس عمل کے اخیر میں یا تو ہم جانیں گے کہ کچھ نہیں جانتے، یا ہمارے عقائد کی فہرست سمٹ گئے چنے اصول پر آجائے گی، جن کو ہم اپنے علم کے بنیادی اور اٹل اصول کہہ سکتے ہیں، اور پھر



کے دستورِ ظہور کو دریافت کرنا اور جو کچھ آنکھ سے دیکھایا کان سے سنا یا دیگر جو اس کی مدد سے محسوس کیا، ان کو مختلف سرخیوں کے تحت ترتیب دینا اور شمار ۱۰۰ ادکار یا راجع کرنا ایک سائنس کا کام اس لائبریرین سے زیادہ نہیں جو کتب خانہ کی بے شمار کتابوں پر چٹیں لگا کر مختلف مضامین میں تقسیم کر دیتا ہے، لیکن اگر آپ اس سے پوچھیں کہ ان کتابوں کے اندر کیا ہے تو وہ اپنی اعلیٰ ظاہر کرے گا، سوائے قانونِ فطرت دریافت کرنے کے جو عبارت اس امر سے ہے کہ کسی فطری واقعہ کے ہونے کے طریق کیا ہیں، سائنس سلسلہ اسباب کا بھی سراغ نہیں لگاتا، آئندہ ذات اور ماہیت کی گہرائیوں تک جانا تو بڑی بات ہے، طبعیات کیا ہے؟ غرضی ظہور ترتیب پر ایک سرسری نظریہ رقص و رات کا تماشا، نباتات کیا ہے؟ لالہ و گل کی سوانح عمری، حیوانیات کیا ہے؟ مرغ و ماہی کا افسانہ، ہیئت کیا ہے؟ اختر شناری اور سیاروں کی حرکت کی داستان سرائی، رائج الوقت مسئلہ ارتقاء کی حقیقت بھی ایک بوستانِ خیال سے زائد نہیں جس میں ماحول اور اجسام کے باہمی عمل و ردِ عمل کے ظہور ہوش ربا کے علاوہ "کیوں" اور "کس لیے" کا جواب درکار، یہ تک پتہ نہیں چلتا کہ فطرت کے مختلف طبقات کے اندر کسی حد تک ارتقاء کا ڈرامہ ہو رہا ہے۔ یا کسی بیج سے ادنیٰ طبقات اعلیٰ طبقات حیات میں بھی ترقی پذیر ہو سکتے ہیں، اقتدار مآل حیات، کون و فساد کو چھوڑیے، ان کا حل تو سائنس خود اپنی استعداد سے باہر تسلیم کرتا ہی ہے خود سائنس کے اولیات اور مظاہر فطرت کی ماہیت ہمیشہ مابعد الطبعیات کا موضوع بحث رہا ہے، اور رہے گا، "اسطاطیس"، "طبعیات" کے بعد اسی وجہ سے مابعد الطبعیات پر رسائل لکھنے پر مجبور ہوا کہ مباحثہ حق تشنہ رہا جاتا تھا، سائنس دان کی مثال ایک کھلی کی ہے، جو ایک بڑے کرہ پر بیٹھی ہو، اور اپنی حد نظر کی مجبوریوں سے کرہ کو ابھارتا دکھائے کے بجائے صرف طول و عرض میں محدود سمجھتی ہو، سائنس کی نظر کائناتِ عالم پر ہمیشہ تنہائی پڑتی ہے، اور فلسفہ کی ہمگیر

ان بنیادی اصول سے مستخرج اور مستنبط نتائج و اصول کی مدد سے اپنے علم کی عمارت اڑسرفو بنائے  
ہیں جس کو بجای طور پر اپنا فلسفہ حیات کہہ سکتے ہیں،

سطور ذیل اسی قبیل کی سعی کا ایک عکس ہے، ان میں جا بجا فلاسفہ سابق کے خیالات کی جھلک

نظر آئے گی لیکن دوبارہ غور کرنے پر مفہوم کی سمت کا اختلاف خود بخود ظاہر ہو جائے گا، فلسفہ  
کے کسی طالب العلم کا ذہن خواہ وہ کتنا ہی غیر جانبدار کیوں نہ ہو کسی نہ کسی نظام سے متاثر ہوئے  
بغیر نہیں رہ سکتا لیکن متاثر ہونا مقلد ہونے کا مرادف نہیں ہو سکتا ہے کہ ایک فلسفی کانٹ کے  
نظام فلسفہ سے متاثر ہوتے ہوئے اپنا جداگانہ نظام خیال رکھتا ہو جس میں جا بجا اس تاثر کے  
اثر پائے جاتے ہوں لیکن بحیثیت مجموعی اور آخری نتیجہ کے لحاظ سے وہ ایک جداگانہ چیز ہوگی،

علاوہ بریں اپنے خیال کے آخر منزل تک پہنچنے کے لیے ہر مفکر کو کچھ دور ایسا راہوں پر چلنا  
ہوتا ہے جو دوسروں کی بنائی ہوئی تھیں، اس کے بعد اپنی راہیں نکالنا ہوتی ہیں، اس لیے  
ان کی ذہنی نقل و حرکت کا پورا نقشہ پیش نظر رکھے بغیر تتبع، تقلید یا سرفہ خیال کا اتمام بعید  
از انصاف ہوگا،

نشاة جدیدہ کی نگاہ میں سائنس حقیقت شناسی کا آخری لفظ ہے، اور علم و معانی کے ہر گوشہ  
پر حاوی، دارالاعتبار کا سفید اسپرن پوش سائنس دان اقلیم علم کا فرمانروا ہے، اور اس کا نام  
حکم چارہ انگ عالم میں جاری ہے، بیچارہ فلسفہ پسا ہرگز کشت و مسجد و تہ خانہ و دیویر میں قلعہ بند  
اگرچہ سائنس کے حملے شرب و روز، دیور و حرم پر بھی جاری ہیں، مگر مذہب کی سنگلاخ دیوارین،  
صدیوں کے پیہم حملوں کے باوجود اپنی جگہ پر قائم ہیں، اور اصل یہ ہے کہ مابعد الطبیعیات کے  
بچے کچھے تصورات کو اگر کہیں پناہ ملی ہے تو وہ مذہب ہی کا دارالسلام ہے، لیکن سائنس کی  
ان تمام لن ترانیوں کے باوجود، آپ نے کبھی غور کیا کہ اس کی بودگی کیا ہے؟ بس مظاہر فطرت

گلت را نواز، برگشت را تماشا تو داری بہار سے کہ عالم ندارد  
 کیر کا کارڈ، ہائی ڈیگر، بگ رن اور شیلر کی سرکردگی میں اس تحریک کے خلائف یا  
 رد عمل شروع ہوا ہے، اور کونیات، کنہ ذات، حقیقت اشیاء کی جانب از سر نو توجہ شروع ہوئی  
 تھی لیکن ذہنی موسم اس قسم کے خیالات کے لیے اس قدر ناسازگار ہے کہ ان تحریکوں کا  
 پنپنا مشکل ہے،

انسان کیا ہے؟ نظامِ عالم کا ایک عضو، کائناتِ عالم سے الگ اس کا کوئی مفہوم نہیں  
 مگر ہوتا یہ ہے کہ ادھر ذہن نے سہولت فہم کے لیے تجرید خیال کیا، گل سے رنگ اور رنگ سے  
 بو کو جدا کیا، ادھر زبان نے ہر تصور کے نام رکھ دیے، اب کیا تھا، جس طرح لغت میں ایک  
 ایک لفظ الگ ہے، ذہن نے کائناتِ عالم کا بھی شیرازہ بکھیر دیا، حقیقت میں گوشتِ ناخن  
 جدا ہو سکتا ہو یا نہ ہو سکتا ہو، لیکن ذہنی تجرید، زبان کی سازش سے ایسے شعبہ سے ہمہ وقت  
 کرتی رہتی ہے، منطق کا فن جو انسان نے اپنے اس غیر فطری ذہنی شغل میں مدد دینے کے لیے  
 خود ایجاد کیا تھا، حقیقت سے مگر ابھی کا مزید ذریعہ بن گیا، موضوع و معروض، صفت و موصوف  
 بتدو خبر کی تفریقیں، حقیقت میں محض خیالی ہیں، اور سخت ضرورت ہے کہ مابعد الطبیعیات کے  
 صحیح نظام کی ابتداء، مابعد المنطق کے ایک ایسے نظام کی داغ بیل سے کی جائے جس کی  
 بنیاد بجائے تحلیل کے ترکیب پر قائم ہو، فی زمانہ تجرید کی نحوست نظریات سے متجاوز ہو کر  
 انسانی اعمال و کردار تک متعدی ہو گئی ہے، موجودہ فلسفہ اخلاقیات کیا ہے؟ انسانی  
 تعلقات کا پورٹ مارٹم، خیر و شر، فضائل و رذائل کے نام نہاد تصورات میں اخلاق کی  
 فرضی تقسیم، چیز پرستی، نشاۃ جدیدہ کی سیرت میں اس قدر رچ بس گئی ہے کہ ہم نہ صرف کسی شے  
 کے جز کو دیکھنا جانتے ہیں، بلکہ اس جز پر ذہن کے صرف ایک جز سے نظر کرتے ہیں، اگر

اور کلی، سائنس کے پاس آخری توجیہ کا آلہ نجات و اتفاق ہے، جب کہ فلسفہ فطرت کے عقد عقل محض کی روشنی میں حل کرتا ہے، سائنس کی فطرت یہ ہے، اس معنی کر کہ وہ حیات کو غیر حقیقی عناصر کی مدد سے اور شعور کے کرشموں کو بے شعور مادہ کی مدد سے حل کرنا چاہتا ہے تخلیق کی ہر نئی منزل پر (مثلاً جمادات کے بعد نباتات، نباتات کے بعد حیوانات) جہاں عقل توجیہ سے عاجز ہوئی، وہاں سائنس نے عناصر کے اتفاقی اجتماع کا عذر تراشا، غور کیجئے تو سائنس کے اتفاق اور مذہب کے "خدا" میں سرمو فرق نہ پائیے گا، اور اگر شمار کیجئے تو بلا مبالغہ سائنس مذہب سے کہیں زیادہ معجزات کا قائل نکلے گا۔

نشاة جدیدہ ت دوسری شکایت یہ ہے کہ اس نے اپنی ساری قوت فہم انسانی کے سمجھنے اور مدد و بندی میں صرف کر دی ہے جس کا نام بعد الطبیعیات کی اصطلاح میں علیات رکھا گیا ہے، اور کو نیات یا حقیقت موجودات کی تفتیش کی جانب جو فلسفہ قدیم کا خاص مشغلہ تھا، بہت کم اعتنا کیا ہے، مغرب کے فلسفیوں نے حقیقت علم ہی کے جاننے کو کافی سمجھا اور حقیقت علم ہی کے واسطے سے حقیقت اشیا، کی سرسری جھلک دیکھنے کی کوشش کی ہے، ڈیکارٹ، لاک، ہیوم، کانٹ وغیرہ فہم انسانی کی حقیقت شناسی کے باہر قدم نکالنا فلسفہ کا گناہ کبیرا سمجھتے رہے، جس کا ایک ناخوشگوار رد عمل یہ ہوا کہ سارا فلسفہ نفسیات میں سمٹ کر آگیا، اور نشاة جدیدہ کے پرستاروں کی ساری سعی اسی بہت کے تراشنے اور سنوارنے میں صرف ہوتی رہی، یہاں تک کہ زمانہ کی رفتار کے مطابق نفسیات کو سائنس کا درجہ مل گیا، اور دارالافتاء کے بتانے اسی نئے سو منات سے سچائے جانے لگے، چونکہ اس تحقیق کی جڑ خود پرستی میں تھی، اس لیے اس کی دل فریبیوں نے دنیا و مافیہا کو بالکل بھلا دیا، اور انسان، انسان ہی کو پوچھنے لگا، غالب کے ہاں یہی فلسفہ نغمہ بن گیا۔

ہم گہر نظر ڈالیے، تلوار کی دھار ممکن ہے کہ انسان کی گردن کے اندر سے تارِ نظر کی طرح گزر جائے لیکن ذرا سنگِ خارہ پر وار کر کے آزمائیے تو حقیقت کا دوسرا رخ خود بخود بے نقاب ہو جائیگا، عرف عام میں جس طرح دو ہاتھوں کے بغیر تالی نہیں بکتی، عالم اسباب کی گہرائیوں میں نظر دوڑائیے، تو دیکھیے گا کہ علت بغیر اپنے معلول کی معاونت کے بے اثر اور بے عمل ہے، ذرا غور کیجئے کیا یہ تعاونِ تعلیل کی ایک دوسری شکل نہیں تو کیا ہے؟ اور اگر ایسا ہے تو پھر علت و معلول کی تفریق کیسی؟ منطق کی اصطلاح میں اس قضیہ کی تحلیل کہ "انسان <sup>طبی</sup> نا ہے، یہ ہوتی ہے کہ "انسان" موضوع اور "ناطق" مضمول ہے، لیکن کیا فی الواقع نطق، انسان سے کوئی علیحدہ وجود رکھتا ہے، نیوٹن کی مطلقیت کا رد عمل آکسٹن کی اضافیت میں ظہور پذیر ہوا، لیکن مضاف اور مضاف الیہ کو چھوڑ کر ان کی درمیانی اضافت کو حقیقت سمجھنا ذہنی تجربہ کی شعبہ بازی ہے، جو بسا اوقات ایک ہی شے کے اندر اول مضاف و مضاف الیہ قرار دیتی ہے، اور پھر ان کی باہمی اضافت کی جداگانہ صورت گری کرتی ہے، حالانکہ اضافت کا کہیں مضاف سے علیحدہ وجود ہوا ہے،

تجربہ کی حماقت، موسیقی یا کسی آرٹ کی صنعت گری کے مقابلہ میں بخوبی ظاہر ہوتی ہے، جہاں کلی صنعت سے کسی جذبہ کا ایک آن کے لیے جدا کرنا، اس کی حقیقت کو فنا کر دیتا ہے، "جہاں چار سو" انفس و آفاق سے بڑھ کر کون صنعت ہوگی، اور یہ صنعت عالیہ تجربہ و تحلیل کی کب تاب لاسکتی ہے، اس کی حقیقت ایک ایسی وسیع النظری کی طالب ہے جو کل پر محیط ہو، جو لوگ افلاطون کے امثال کو تصورات کا مرادف سمجھتے ہیں سخت غلطی کرتے ہیں، اصل میں تصور ہمارے تجربہ سے ماخوذ چیز کا نام ہے، ہم ایک مخصوص رنگ و بو اور شکل کا احساس کرتے ہیں جس کا علم گلاب کے اور اک کی شکل میں رد نہا ہوتا ہے، پھر ہم لالہ و سرسبز

ہم ایک طرف کسی شے پر من حیث الکل غور کرنے سے معذور ہیں، تو دوسری طرف ذہن کے من حیث الکل استعمال سے معذور ہیں، نفسیات نے ذہن کا مصنوعی تجزیہ عقل، جذبہ اور ارادہ میں کیا کیا، گویا ذہن الگ الگ خانوں میں تقسیم ہو گیا، جن کو ایک دوسرے سے واسطہ ہی نہیں، کبھی عقل کی طرف جھٹکے تو اس قدر غلو کیا کہ اہل و عیال گویا اقلیدس کی شکیں بن گئیں کبھی جذبات سے منغلوب ہوئے تو پردہ ناموس تار تار کر دیا، کبھی ارادہ کا بھوت سوار ہوا تو خود کشی کرنے میں بھی تامل نہ ہوا، آخر الذکر قنوطیت کا علمبردار فلسفی رشپن ہاڈر جس کی عصیدت بلا دلیل قرآن کو (نفوذ باللہ) ایک لغو کتاب کہنے میں تامل نہیں کرتی، اپنے نمل نظام خیال کو تکرار و اعادہ کے بل پر ہم سے منوانا چاہتا ہے، غرض جہاں دیکھیے ایک رخی جز پرستی، تصویر کا ایک رخ سامنے ہے،

از غلطی کر شمد کار نمی شود تمام عقل و دل و نگاہ را جلوہ جدا جدا طلب

یہ جز پرستی تین طرح کی ہے (۱) جزو شے پر جزو ذہن کا عمل (۲) کل شے پر جزو ذہن کا عمل (۳) جزو شے پر کل ذہن کا عمل، حقیقت شناسی کی شاہ راہ ایک اور صرف ایک ہے، اور وہ یہ کہ کل معروض پر کل موضوع کا عمل ہو، اور کل شے سے کل ذہن کا رابطہ قائم ہو، یہ صحیح مابعد الطبیعیات کا موضوع بحث بھی گلی عمل ہے، جس میں مرد و منطوق اور سائنس بجائے معین ہونے کے غفل اور سد راہ ہوتی ہیں اور ایک ایسے مابعد المنطق نظام کی ضرورت محسوس ہوتی ہے جو موضوع و محمول، علت و معلول، تصور و تصدیق، قیاس و استقراء، حکم و استدلال کے مصنوعی تفرقے مٹا کر عقل کے واحد اور قدرتی عمل کی آئینہ دار ہو، علت و معلول ہی کے منظر کو لے لیجئے، انسان کے جز پرست ہندو کے مطابق علت گویا ایک قائل مطلق اور معلول ایک مفعول محض ہے، جو علت کے پنجہ میں گویا بالکل مجبور ہے، لیکن اس مسئلہ پر ذرا ایک گلی اور



میں روح مظاہر یا جوہر نامشہود کا مشاہدہ کر رہے ہیں، جو روزمرہ کی زندگی کے مدرکات  
 میں مفقود ہوتا ہے، خوف و ہراس کی انتہائی کیفیت جسے درود کی کسی اور نام سے تعبیر  
 کیجئے، اہل علم کی کنجی ہے، کان، آنکھ ہم سب کے ہیں، مگر ان کے ہونے کا احساس اسی وقت  
 ہوتا ہے، جب ان میں درود ہو، ورنہ کبھی بھولے سے بھی ان کا خیال نہیں آتا، یہی درود و اہم  
 شعور کی جان ہے، اور اگر موت واقعی حیاتِ انسانی کا سب سے زیادہ المناک واقعہ ہے تو  
 شاید اسی مناسبت سے علم حقیقی کا وسیع باب علم ہی ہو، معمولی زندگی میں یہی انتہائی تنگ  
 کی شکل اختیار کر لیتا ہے، جو ہر علم کا پیشرو ہے، اور بیان و اظہار کی صورت میں یہی شکوک و سوالات  
 کا جامہ پہن لیتے ہیں، جن کا جواب علم ہوتا ہے، سقراط جو ایک دایہ کا لڑکا تھا، کہا کرتا تھا کہ "میں نے  
 فن سوال اپنی امان سے سیکھا ہے، جس طرح وہ حاملہ عورتوں کو وضع حمل میں مدد کرتی تھی  
 انسانوں کے دماغ کو نیابت کے حمل سے بالکا کرتا ہوں" فلسفہ کی تاریخ میں یہ طریق سوال  
 طریق سقراطی کے نام سے مشہور ہے، منطق کا تدوین میں صدیاں صرف ہو گئیں، اور اب تک  
 اس کا سلسلہ جاری ہے، ذہن کے تجربہ ہی عمل نے منطق کو ابھرا دیا ہے، جس میں خیالات  
 کے بجائے علاماتیں اختیار کر لی جاتی ہیں، اور پورا سلسلہ فکر علامتوں میں تحلیل کر دیا جاتا ہے،  
 لیکن تفتیش کہ صحیح راستہ یعنی سوال کی کھانسی کی دریافت و تدوین کی جانب کسی نے اعتنا نہیں کیا،  
 حالانکہ تفتیش ہی کا سہل ترین اور فطری ذریعہ ہے، اور اس کے قواعد و ضوابط منطق کی مثل  
 اس مرتبہ بنائے جاسکتے کہ انسان اپنے نفسی سے صحیح سوال کر لیا اور صحیح جواب حاصل کرنا سیکھ  
 سکے، سوال و جواب اخلاقی تصور بت ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک کے ذہن میں آنے  
 کے ساتھ دوسرا خود بخود ذہن میں خطور کرتا ہے، اس لیے کہ ریخہ مضامین و صفات الہیہ کے  
 تصورات کی طرح سوال و جواب کی تفریق بھی ذہن کے بر خود غلط تحلیل و تجربہ کے عمل نے

دنترن کا اسی طرح اور اک کرتے ہیں، اور اس طرح ”بھول“ کے عام تصور تک پہنچتے ہیں، یہ تجربہ کا عمل ہے، اس لیے کہ عام بھول کا کائنات میں کہیں وجود نہیں لیکن اور اک کیساتھ کسی شے کی عین ذات کو تاڑ لینے والی نگاہ بھی ہمارے اندر ودیعت ہے، جو حقیقت ہمارے نفس کا انتہائی کمال علم ہے، اور جس کے سامنے جواہر غیر مشہود، اسی طرح شہودات حقیقی ہیں، جس طرح مظاہر فطرت جن کو ہمارے حواس محسوس کرتے ہیں، جوہر شناسی کی اس قوت کو وجدان کیے، نظر حقیقت کیے عقل اعلیٰ کیے، یہ وہ قوت ہے جو جوہر کا براہ راست اسی طرح علم حاصل کرتی ہے جس طرح قوت مد رکہ مدرکات کا، جواہر تصورات مجرودہ نہیں، بلکہ مدرکات کے قبیل کی ایک شے ہے، جن کو ہم قوت مدرکہ کے واسطے سے نہیں، بلکہ عقل کی مدد سے اپنے سامنے پاتے ہیں، یہ وہ منزل ہے کہ جہاں بعض اوقات الفاظ بیان کی مساعدت نہیں کرتے، اور نطق خیال کا ساتھ چھوڑ دیتا ہے،

ہر معنی پیچیدہ و درحرف نئی گنجیدہ  
ایک لحظہ بدل و دشواری کہ تو دریابی  
ہر سہل کے مظہریات کا حاصل یہی ہے،

اس کی ذرا اسی جھلک دیکھنا ہو تو تصور کیجئے کہ آپ ایک پہاڑی کی چوٹی پر کھڑے ہیں، آفتاب دن بھر کی انبیا پاشی سے تھک کر رافتی کے پردہ کے اندر جا چکا ہو، دھند لگا ہو چلا ہو، آپ ایسے مقام پر کھڑے ہیں کہ باؤتہ کا ایک تھپیڑ آپ کو ہزاروں فٹ نیچے گر سکتا ہو، پہاڑی کے نیچے ایک وسیع جھیل کے شفاف اور ساکن پانی میں کنارہ کے درختوں کا عکس پڑ رہا ہو، ہر طرف سکوت کا عالم ہے، سوا قلب کی حرکت کے جس کو آپ اس وقت بہ خوبی سن سکتے ہیں، ہر پتہ خاموش اور ہر درہ مہر لب ہے، اس کیفیت کی اگر آپ نفسیاتی تحلیل کریں تو شاید کہیں گے کہ آپ پر خوف و ہراس، رقت و محویت سے ملی جلی ایک حالت طاری ہے، اور اس وقت آپ صحیح معنی

ہیں لیکن حقیقت اس کے خلاف ہے، اگر درختوں کی جگہ ہم وقت کو اور ٹرین کی جگہ محوری و مدوری گردش میں مشغول زمین کو تصور کر لیں تو وقت کے متعلق بھی متداول تصورات فی الجملہ مشکوک نظر آنے لگیں گے۔

لیکن یہاں تک ہم نے کل عالم پر اپنے ذہن کے صرف دو پہلوؤں سے نظر کی، خالی فہم سو کام لیا، تو کائنات عالم محض عالم اسباب نظر آیا، اگر ارادہ کو زاویہ نگاہ بنایا تو عالم اسباب کے پہلو پہلو ایک تھرا مل تعمیر ہو گیا، اور اغراض و غایات کی دوسری دنیا آباد نظر آنے لگی، ان دونوں پر جذبات کا اور اضافہ کیا، اور جذبات کے نقطہ نگاہ سے عالم پر نظر ڈالی تو اس عالم رنگ و بو کی حقیقت کا دوسرا رخ بے نقاب ہوا، وہ یہ کہ اس تمام ہنگامہ ایجاد کی رونی فضا شادی سے نہیں، بلکہ نوعہ غم کے دم سے ہے، تخم اپنے کو فنا کر کے برگ و بار لاتا ہے، پیدائش کے ہر مظهر کا پیش خیمہ کرب و الم ہے، اور بقا کے ہر نہال کی آبپاری خون سے ہوتی ہے، خواہ یہ حیات انفرادی ہو یا حیات ملی، فطرت ان ہی قربانیوں کی آئینہ دار تاریخ ان ہی قربانیوں کا افسانہ اور انسانی زندگی ان ہی قربانیوں کا مرقع ہے۔

آئینہ و گذشتہ تنہا و حسرت است      یک کاشکے بود کہ بصد جانوشتم  
حیات کی طرح موت بھی ایک مسلسل خط ہے، جس کا آغاز حیات کے ساتھ ہی ہو جاتا ہے اور وہ جس کو عرف عام میں موت کہتے ہیں، اسی خط کا اخیر نقطہ ہے، زندگی کا ہر وہ لمحہ جو گذر گیا موت کے خط کا گذشتہ نقطہ تھا، اور بظاہر یہ امر کتنا ہی مستبعد نظر آئے، واقعہ شاید یہی ہے کہ جینے کے ساتھ ہی ہم مرنے بھی لگتے ہیں، ہر حرکت کی اہمیت کا جذبہ پہلو الم و انقباض ہے، اور انبساط و لذت، عدم انقباض و الم کا نام ہے، فطرت کا خمیر و رو غم ہی سے ہے جو کبیں غم دل کہیں غم روزگار بن جاتا ہے،

مصنوعی طور پر کردی ہے، اہل میں دونوں ایک ہیں، صرف روئے سخن کا فرق ہوتا ہے، استغناء میں حقیقت کا مستفسر رخ سامنے ہوتا ہے، جو جواب کی شکل میں علم کا دوسرا نام ہے،

بادی النظر میں کائناتِ عالم کی بساط، اسباب و نتائج کا چارخانہ نظر آتی ہے، لیکن اسکے تار و پود کو ذرا غور سے دیکھیے، تو ہر مقام پر غرض و غایت کی آمیزش نظر آئے گی، اگر فطرت کے ہر منظر کے پہلے ایک سبب نظر آئے گا تو اس کے بعد ایک غایت بھی رونما ہوگی، اور ہم انسانی حیران ہوگی کہ حقیقی کم کس کو کہا جائے، اسباب مابین کو یا غایتِ ابدہ کو، ارتقاء سے فطرت پر گر کھلی نظر ڈالیے جس کو سائنس کے مقابلہ میں مابعد الطبیعیاتی نظر کہنا بیجا نہ ہوگا، تو معلوم ہوگا کہ وہ سرتاپا اغراض و مقاصد سے مرکب ہے، اور نظامِ عالم میں اسباب کی حیثیت، ذرائع و دسائے سے زائد نہیں، جن کو مشیت، گویا اپنے حسبِ منشاء نتائج اخذ کرنے کے لیے اختیار و انتخاب کرتی ہے، ہر عمل کے آگے ایک غایت ہوتی ہے، جو اسباب و ذرائع کو چن کر اس طرح رکھتی جاتی ہے کہ ان کے اجتماع سے اعمال مقصودہ طور پر برپا ہوتے جاتے ہیں، و فترت میں اس مسئلہ تفصیلی بحث کی گئی ہے،

اس نظریہ کے سامنے میکائلی تصور حیات جو مظاہر فطرت کو اسباب و علل کا ایک طویل سلسلہ ماضی میں دوڑ تک پھیلا ہوا تصور کرتا ہے، ایک جسم بے روح نظر آتا ہے، لیکن بیان ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ واقعات کی رفتار ماضی سے حال میں ہو کر مستقبل کی طرف ہے جیسا کہ میکائلی تصور فرض کرتا ہے، یا یہ دھوکا ہے، اور حقیقت میں واقعات کی رفتار کا رخ مستقبل سے حال میں ہو کر ماضی کی جانب ہے، اس مسئلہ تفصیل کے ساتھ ہم وقت کی ماہیت کی بحث کے ساتھ غور کریں گے، اس لیے کہ یہ سوال دراصل وقت کے متعلق ہے کہ اس کی رفتار ماضی سے مستقبل کی جانب یا مستقبل سے ماضی کی جانب ہے، چلتی ٹرین میں درخت پیچھے بھاگتے نظر آتے

کا لطف خود کھانوں کے اندر نہیں، بلکہ الم کی اس صورت سے وابستہ ہے، جسے ہم بھوک کہتے ہیں، اہل حقیقت بھوک ہے، سیری بھوک کا سلی پہلو ہے،

غرض کہ کائناتِ عالم پر جس طرف چاہے نظر ڈالیے، قربانی و ایثار، درد و اہم، حزن و ملال اور دیگرہ ظاہری و سلی آثارِ مآلِ حیات کے اجزاء سے کیسی نظر آئیں گے، اگر ہم ہر قدر کے ارگے دوسرے فاضل تر قدر رکھتے جائیں تو بالآخر ہمارا سلسلہ تین اعلیٰ قدروں پر ختم ہوگا، یعنی حق، خیر، حسن، جو علی الترتیب منطق، اخلاقیات اور جمالیات کا موضوع بحث ہیں، اور نفس انسانی کی سرگوند تو توں یعنی علم، عمل اور جذبات کے مطابق و متقابل ہیں، لیکن اس تثلیث کی توحید کی جائے توحی، خیر اور حسن مآلِ حیات ہی کے تین جدِ اگانہ پہلو ہیں، اور جو اپنی آخری تحلیل میں الم معلوم ہوتا ہے تحقیق حق، انقباض، تشنگی اور دشوور کا دوسرا نام ہے، ایثار، عمل خیر کی جان ہے، اور حسن کی قدر، ہجر و فراق کے دم سے ہے،

حقیقت و مجاز، ظاہر و باطن، حق و باطل، ادب، مذہب اور فلسفہ کا مشترک موضوع رہا ہے اور ہے، فرق طریق تعبیر اور اسلوب بحث کا ہے، ادب کا نقطہ نظر تجلی، مذہب کا وجدانی اور فلسفہ کا تنقیدی، اور عقلی ہوتا ہے، ادب کی نگاہ تخیل، حجاب مجازی حقیقت منظر کی جھلک دکھاتی ہے، مذہب کے ہمہ گیر وجہ ان کو مخلوق میں خالق، کائناتِ عالم میں پروردگارِ عالم، اور ارض و سما میں فاطر السموات والارض کا جلوہ نظر آتا ہے، فلسفہ اپنے سلوک حقیقت میں مذہب و ادب کا حریف نہیں، اس کی راہ مذہب و ادب سے بالکل الگ ہے، فلسفہ کا آغاز و انجام، سراسر نمود حقیقت کی تفریق اور اصلیت و نمائش کے امتیاز پر ہے، ”کچھ ہے اور کیا معلوم ہوتا ہے“ فلسفہ کا رب پہلا اور ربی آخری سوال ہے، اور سارا فلسفہ اسی اجمال کی تفصیل ہے جس قدر ہم اپنے تجربہ اور تعلیم و ہدایت میں ترقی کرتے جاتے ہیں، اصل و ظاہر کا فرق اور گہرا ہوتا جاتا

اس جہان آرزو میں ایک آرزو پوری ہونے نہیں پاتی کہ اس کی جگہ دوسری آرزو لے لیتی ہے، ایک آرزو کی پیروی، ایک مقصد کے حصول کی آس میں جو وقت صرف ہوا، وہ بے چینی میں گزرا، اور یا تو بالآخر داغ نامرادی کھایا، یا اگر مقصد پورا ہوا، اور درمیان میں چند لمحہ سکون ہوا تو اس لیے کہ دوسرے مقصد کی لگن شروع ہو، نوغہ ساری تقویم حیاتِ اقبال کی زبان میں تب تاب جاودانہ "ہی، ہی، ایک طائر کس جانفشانی سے اپنے نشانہ کے لیے تیکے چماتا ہے کس اثنا کے ساتھ اپنے بچوں کی پرورش کرتا ہے، اور یہ سب اس لیے کہ یہ تمام عبادت کے دستِ جفا سے تحس نخس ہو، اگر زندہ نہ بچے تو پھر وہی ولیفہ مشقت، وہی دو دربتلا، وہی وہی خس عینی اور پھر انجام میں وہی بربادی، اگر بچوں نے پر بال بنگالے اور خود اپنے پیروں پر کھڑے ہونے کے تہاں ہوے تو ان کا مقصود بھی اسی دائرہ رنج و غم کی گردش قرار پایا، دیگر حیوانات کی حیات پر نظر ڈالیے تو ان کی زندگی بھی یہ شکل دیگر اسی افسانہ غم کا اعادہ ہے، انسانی حیات میں جو کچھ شعور اور اس تحنیل اور حافظہ ارتقا کے اعلیٰ مدارج پر پہنچتا ہے، اسی متابعت سے اس کے درد و الم کا دائرہ بھی زیادہ وسیع ہو جاتا ہے، چنانچہ انسان حیوان کی طرف جسمانی تکلیف ہی سے متاثر نہیں ہوتا، بلکہ اس کا حافظہ گہرے ہوئے غم کو یاد دلا کر رولاتا، اور اس کا تحنیل آئندہ مصیبتوں کے خوف سے بے چین رکھتا ہے، ہر جسمانی حرکت یا ذہنی فعل محنت خواہ چھوٹے پیمانہ پر ہو یا بڑے، ہمیشہ مستلزم الم ہے، جس کو ہر شخص اپنے تجربہ سے محسوس کر سکتا ہے، اور اس حقیقت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ حیاتِ انسانی کا ہر لمحہ الم سے تو ام ہے، زمان کی نظر حقیقت کچھ ہو لیکن اس کی چاندنی حقیقت الم ہی ہے جس کو ہم ہمہ وقت محسوس کرنے کے لیے مجبور ہیں، ہنگامی احساس لذت شاید کوئی ایجابی جذبہ نہیں، بلکہ نقدِ انِ الم ہی کا دوسرا نام ہے، اس لیے اس کی اہمیت یہی ہے، ایجابی نہیں، ایجابی شے الم اور صرف الم ہے، لذت کھانڈ

کائنات عالم اسباب تھا، ارادہ محض کی نظر میں نظام اہل اور جذبہ محض کی نظر میں الم آباد نظر آتا ہے۔ کل ذہن کی نظر میں کل حقیقت کیا ہوگی، یہ ہمارے فلسفہ حیات کا اصل موضوع ہے، ذہن انسانی کے ہر سہ یک طرفہ فیصلوں کے مقابلہ میں ذہن کے یکجائی سہ پہلو عمل کی مثال اگر تلاش کرنا ہو تو تھوڑی دیر کے لیے فلسفہ کے روکھے پھیکے مضمون سے قطع نظر کر کے ادب کے کسی شاہکار کو لیجئے، اگر وہ نظم ہے تو ایک طرف سوائے الفاظ کے مجموعہ کے کیا ہے، اور عقل دوڑائی تو الفاظ کے اس مجموعہ کو صرف ونحو اور عروض کے بندھے ٹٹکے قواعد کے ماتحت پایا، لیکن کیا کسی شاہکار ادب کی یہ مکمل تعریف ہوگئی کہ وہ صرف ونحو اور عروض کے مطابق الفاظ کا مجموعہ ہے؟ کیا کسی شاہکار کی جان، اس کا پلاٹ، محاکات اور وہ غرض وغایت نہیں جو قواعد و عروض سب پر حاوی ہے، اور بسا اوقات اس کی قواعد کی بھی بھلی معلوم ہوتی ہے، اور نقادان فن سے جواز کا سند حاصل کرتی ہے، الفاظ کا دروہیت، محاکات، پلاٹ اور تصنیف کی اصلی غرض وغایت جو ان سب کی محرک اور محرک ان ہے، یہ سب چیزیں مل کر شاہکار کا تصور پورا کرتی ہیں،

اسی طرح حقیقت کائنات صرف ہمارے محسوسات و مشاہدات کا نام نہیں، بلکہ یہ تمام وہ کچا مال سارے جن کی ترکیب سے بالآخر حقیقت بنے گی، قوانین فطرت، علت و معلول کے علانی و تصورات کائنات کے اندر وہی مرتبہ رکھتے ہیں، جو ادب میں صرف ونحو کے قواعد حقیقت کی جان کائنات کا نظام ہے اور چونکہ ہر نظام اپنی آخری تحلیل میں مآلی ہوتا ہے اس لیے آل کل کائنات کی روح دروان ہے، ہر شے کے معنی اس کا مقصد ہے، اور بغیر کسی مقصد کے ہر شے بے معنی ہے، سلسلہ اسباب محض، بغیر کسی غایت کے ہمل نظر آتا ہے، انسان کے ذہن ہی کے مختلف اعمال لے لیجئے، ارادہ تو اپنی نوعیت کے اعتبار سے کسی غرض و

اور نمود و حقیقت کی مثالیں ہم کو قدم قدم پر ملتی ہیں، زمین کا ظاہری سکون اور باطنی حرکت، ظاہری دوستی اور باطنی خود غرضی اور اس قبیل کے دیگر تفریقات سے انسان تعلیم اور تجربہ کے ابتدائی مراحل ہی میں روشناس ہو جاتا ہے، واقعہ یہ ہے کہ جب تک ہم کو اپنے مشاہدات میں تناقض نظر نہیں آتا، ہم ان کو اصلی اور صحیح تسلیم کرتے ہیں، اور ان مشاہدات کی اصلیت یا عدم اصلیت کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا اور نہ اس امر کی تنقید کی ضرورت ہوتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں کتنی اصلیت ہے، کاش ہمارے تمام مشاہدات اس طرح غیر متناقض ہوتے اور اس لیے غور و خوض کی ضرورت ہی نہ ہوتی، اگر ایسا ہوتا تو نہ فلسفہ کا وجود ہوتا، اور نہ "غلطی" کا لفظ کبھی شرمندہ ہوتا، لیکن جب دو مشاہدے ہمارے حواس کی تصدیق کے باوجود عقل سلیم کو متناقض نظر آتے ہیں ہم دونوں متناقض مشاہدوں کی صحت بیک وقت اور بیک منی باور نہیں کر سکتے، اس لیے کہ عقل کہتی ہے کہ دونوں میں سے ایک ہی صحیح ہو سکتا ہے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں کے دونوں قریب نظر ہوں، اور حقیقت کسی تیسری شے میں مرکوز ہو۔

غرض کہ فلسفہ کی متصل سعی یہی رہی ہے کہ ظواہر کو عقل میں چھان کر حقیقت کو ظواہر سے جدا کرے، فلسفہ کی ساری تاریخ اسی چھان بین کی ایک طولانی حکایت ہے، جس کو ہر فلسفی نے اپنے نقطہ خیال سے بہ طرز نو بیان کرنے کی کوشش کی ہے، کبھی کائنات عالم کی حقیقت، علت و معلول کا سلسلہ بیان کیا جاتا ہے، مگر پھر اس سلسلہ کے نامتناہی ہونے سے جو تناقض عائد ہوتا ہے، تو اس نظریہ سے گریز کیا جاتا ہے، کبھی حقیقت نظام اقدار میں جلوہ پذیر ہوتی ہے، اور جو قصر اعلیٰ تعمیر ہوتا ہے اس کی وسعت کی کوئی انتہا نہیں ہوتی، کبھی ناامیدیوں کی شورش بالآخر قنوطیت پر ختم ہوتی ہے، اور ہر چیز بیچ نظر آنے لگتی ہے، لیکن یہ سب جیسا ہم اوپر اشارہ کر چکے ہیں، جز و ذہن کے جز و کائنات پر عمل کی ناقص مثالیں ہیں عقل محض کی نظر میں جو



اس مقام پر اس امر کی تشریح مقصود نہیں کہ جو ترتیب و نظام ہم جمادات، نباتات، اور حیوانات میں دیکھتے ہیں ان کے پس منظر کون آل پوشیدہ ہیں؟ یعنی آل جمادی کیا ہے؟ آل نباتی کی کیا تعریف ہے؟ اور آل حیوانی کی نوعیت کیا ہے؟ جمادات میں ظہور ترتیب نظام شمسی میں ریاضیاتی نظم کا اشارہ کس آل کی جانب ہے۔ نظام نباتی اور نظام حیوانی اپنی اپنی جگہ پر کس مخصوص آل کی تفسیریں ہیں؟ آیا ان تمام انتظامات اور بند و بست عالم کا آل آخر استغناء وجود یا استحصال بقا ہے، یا کوئی دوسری قدر؟ یہاں اس سے بحث نہیں اس مقام پر بتانا صرف اس قدر منظور ہے کہ آل ایسی چیز نہیں ہے کہ اس کو توڑ کر مواد پر تلاش پر تقسیم کر دیا گیا ہو، اس لیے کہ یہ پھر ایک مصنوعی تحلیل کی مثال ہوگی، جس کی دوسری مثالیں کسی اور مقام پر بیان کی جا چکی ہیں، عالم کون و مکان ایک ہے اور کائنات عالم کی ہر شے ایک دوسرے سے اس طرح وابستہ ہے کہ اس کی تجرید صرف عقلی طور پر کی جاسکتی ہے اور جو ہمارے خیال میں عقل کا ناقص ترین مصرف ہے حقیقت میں وہ سب ایک ہیں، اور تمام نظر "ہی تمام حقیقت" کو دیکھ سکتی ہے تجریدی نظر، اجزاء، شئون اور صفات میں چھنس کر رہ جاتی ہے، آل کائنات ایک کلی شے ہے، اس کا تجزیہ کیجے گا تو وہ بھی مسخ ہو جائیگا، چنانچہ ترتیب و نظم، تغلیل و تبسب آل کے وہ خصوصیات اور نشانات ہیں جن سے ہم کو آل کا پتہ چلتا ہے، اور نعم انسانی کا تصور آل تک پہنچنے میں مدد ملتی ہے، "مشیت" کے لفظ کا استعمال بحث کی اس منزل پر ابھی قبل از وقت ہے، اس مقام پر صرف یہ کہنا کافی ہو گا کہ "آل اندیشی" حصول مقصد کے لیے ایسے تدابیر و اسباب اختیار کرتی ہے، جو اس مقصد تک پہنچنے میں حمد و معین ہوتے ہیں، اور مناسب حال اسباب کا انتخاب ایک ایسے نظام کا خاکہ پیش کر دیتا ہے کہ انسان اسے دیکھا کرے، اور وجد کیا کرے، آل ہی چونکہ

غایت سے وابستہ ہوتا ہی ہے، غور کیجئے تو عقل اور جذبہ کی ماہیت بھی مآلی ہے، حتیٰ و باطل کا امتیاز عقل کا مقصد وحید ہے، جو ہر عمل امتیاز میں پورا ہوتا ہے، لذت، مقصد دہری اور الم نہجوری مقصد کا دوسرا نام ہے، حقیقت میں الم ہی ہم کو کائنات کی مآلی ماہیت سے روشناس کرتا ہے، اور ہم کو اپنے ولی اور اودوں اور اغراض کا پتہ کچھ کھوکھری چلتا ہے، غرض کہ ہم اپنے اغراض و غایات کا ابتدائی درس اپنی شکستوں، ناسید یوں اور مایوسیوں ہی کے زبان سے لیتے ہیں،

لیکن کائنات عالم کا مآلی تصور تنویطیت کا مرادف نہیں ہے، رنج و محن، ابتلاء و کشمکش حیات، مآلی نظریہ کی رو سے گویا زمین، ہن، کسی اور بلند ترین مقصد حیات تک پہنچنے کا رنج و الم ہی ہمارے دل میں امید کا چراغ روشن رکھتے ہیں،

شہد کی کھی، چوٹی یا کسی ادنیٰ سے ادنیٰ مخلوق کو لے لیجئے، اس کی ترتیب عمل تقسیم کا مآلی شناسی کی جھلک نظر آئے گی، مخلوقات، ارتقاء کے زینہ پر جس قدر اوپر چڑھتے جاتے ہیں، مآلی اندیشی ان کے اعمال میں اور زیادہ اجاگر ہو جاتی ہے، ارتقاء کے نیچے درجوں یعنی نباتات و جمادات کے مظاہر بھی ترتیبی نظام سے خالی نہیں، اور ترتیب و نظام جہاں بھی پائے جائیں، سمجھ لیجئے کہ مآلی کا رفرما ہے، اسارا فلسفہ کون و فساد عناصر کے ترتیب و انتشار ہی میں منحصر ہے، کونیات کی ساری تاریخ کا اس المالی ہی نظم و ترتیب کا انکشاف ہے، آسان پر بظاہر بے ترتیب بکھرے ہوئے تارے، زمین کے باجائے منتشر ذرے، درخت کے پتوں کے بظاہر بے ربط رگ و ریشے ایک عامی و جاہل کی نظر میں مل جلے ہوئے ہوں، لیکن ایک عارف حقیقت کے سامنے دفتر حقیقت کھول دیتے ہیں،

برگ درختان سبز در نظر ہو شیار ہر درختی دفتریت معرفت کردگار

ہم کو ساکت اور درخت بھاگتے ہوئے نظر آتے ہیں، زمین کی حرکت کا ہم کو تمام عمر احساس ہی نہیں ہوتا، یہاں تک کہ اس کا علم نفس قیاسی درجہ رکھتا ہے، اس لیے شبہ ہوتا ہے کہ کیفیتِ اہم شاید عین قلبِ زمان میں واقع ہو یا بالفاظِ دیگر شاید خود قلبِ زمان ہے، گذشتہ بحث میں ہم نے اہم کو شعور اور علم اور ابھی ابھی مآل سے اس قدر وابستہ پایا تھا کہ اس کو ان سب کے لیے ایک قابلِ اعتماد نشان بلکہ دلیل راہ قرار دیا تھا، لیکن وقت کے ساتھ ہی اہم کا تعلق ایسا ہی راسخ معلوم ہوتا ہے، یہاں پر شعور، علم، مآل اور زمان کے باہم دیگر ہم جنس یا پھر ایک ہی شے کے مختلف نام ہونے کا شبہ ہونے لگتا ہے جس کی تحقیق کے لیے وقت کی ماہیت پر تبصرہ ضروری معلوم ہوتا ہے،

صرفیوں نے ظرفِ مکان کے ساتھ ظرفِ زمان کی اصطلاح جدا کر دقت کو بھی مکانی بنادیا یا یوں کہیے کہ یہ ان کا مکانی تصور فہم عامہ کا پرتو تھا، جو زمین کی طرح زمان کو بھی ظرف سمجھتی ہے، اور جس طرح سطحِ زمین پر عمارات، باغات اور مختلف اشیاء، دوش بدوش یکجہی اور تصور کی جاتی ہیں، زمانہ کے ظرف میں بھی تصور کیا جاسکتا ہے کہ یکے بعد دیگرے پیش آنے والے واقعات گویا یکے بعد دیگرے جنے ہوئے رکھے ہیں،

سماجی ضرورتوں نے اس خیال کو اور تقویت دی، کلاک : ایجاد ہوئی، اور برابر برابر کے بارہ حصوں میں منقسم ڈائل نے گویا دنیا کے سامنے زمان کا چہرہ پیش کر دیا، لیکن کیا جہتران، ٹائم پیس اور گھڑیاں وقت کا نام ہیں، یا حقیقی وقت کی پیمائش کر سکتی ہیں، کیا صدیاں، سال، مہینہ، ہفتہ، دن، ہر گھنٹے، منٹ اور سکنڈ صحیح معنی میں وقت ہیں،

آپ کو زمان کے مکانی مرتبے دیکھنا ہوں تو زمانہ حال کے کسی اسکول میں تاریخ کے کمرہ کا سنہ فرمائیے، اس کمرہ کی چار دیواریں آپ کو ٹائم چارٹوں اور لائن آف ٹائم (خط زمان) سے لپی ہوئی نظر آئیں گی، ان چارٹوں میں صدیوں کو انجون میں تحویل کر کے خطوط کی مدد سے وقت

ایک صعودی عمل ہے اور اس لیے میکائی محاورہ میں گویا کشتی نقل کے قانون کی خلاف ورزی ہے، اس لیے وہ کوئی خوشگوار عمل نہیں ہو سکتا، زمین پر چڑھنا مشکل اور اس لیے تکلیف دہ لیکن اترنا آسان اور اس لیے خوشگوار ہوتا ہے، اس قیاس پر علم کی ہر بلندی پر رسانی متوازنہ الم ہے، آل رسی اس سے متشی کس طرح ہو سکتی ہے، بلکہ جیسا اور کسی مقام پر اشارہ کیا گیا ہے، علم اور الم کے ڈانڈے اس قدر ملے ہوئے ہیں کہ ہم انسانی منزل علم تک، الم کے گزرگاہ ہی میں ہو کر پہنچ سکتی ہے،

اس لحاظ سے آل کے خصوصیات میں تنظیم و تفصیل کے اوپر الم کا اضافہ بھی کر لینا چاہیے اور حقیقت کائنات اگر آل ہے تو اس کے معنی رنج و محن بھی ضرور ہیں لیکن آل کے تجزیہ سے ہم کو صرف یہ معلوم ہو سکا کہ کائنات کی ساخت جس شے سے ہے اس کا نام آل ہے، یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ آل کا ہیوئی کیا ہے، آیا آل بھی اپنی آخری تحلیل میں کسی دوسری بیض ترشے سے مرکب ہو، یا وہ عقل انسانی کی آخری حد اور کائنات عالم کا جزو لا یتجزی ہے،

اوپر ہم نے آل کے خصوصیات تفصیل اور الم بیان کیے جن کا مستقر مسئلہ طوہ پرزماں ہے، اس لیے کہ تو اترو تو اعلیٰ زمان ہی کی مسئلہ شکلیں ہیں، اور کیفیات ذہن کیا الم کیا لذت، اپنی روانی کے لحاظ سے ستراسر زمان ہی ہیں، فرق اتنا ہے کہ لذت شاید وقت سے اس قدر دور ہے کہ اس کو وقت چھوٹا معلوم ہوتا ہے، بخلاف اس کے الم وقت سے اس قدر قریب ہے کہ وقت بہت بڑا معلوم ہوتا ہے ہمیش کی گھڑیاں باتوں میں ختم ہو جاتی ہیں جشن و سرور کے کیفیات میں وقت گزرتا معلوم نہیں ہوتا، مگر رنج و غم کے عالم میں منٹ، گھنٹے اور گھنٹے دن معلوم ہوتے ہیں وقت کاٹے نہیں کتنا معلوم ہوتا ہے، وقت ساکت و قائم ہے، حرکت کا عدم شعور بالعموم اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ہم اپنے کسی متحرک شے کے قلب میں داخل ہو جائیں، چنانچہ جلتی ہوئی ٹرین

سوسائٹی کے ہر فرد کے مسلمات سے ہوتا ہے، اور جس کے بغیر ریل گاڑیاں، ہوائی جہاز، سمنڈ کے جہاز، کارخانے اور دیگر معاشرتی کاروبار چل نہیں سکتے، چنانچہ تمام سوشل زندگی کی مشین کسی نہ کسی سماجی وقت کی قرار داد پر چلتی ہے،

تمدن کے ابتدائی دور میں اگرچہ وقت کی تقسیم اس قدر سائنٹفک نہ تھی جیسی کہ آج، لیکن روزمرہ کی زندگی کی ضرورتوں کے لیے کچھ نہ کچھ تقسیم اوقات، ہر ملک اور ہر قوم میں ہی ضرور ہے، دیہاتی اب بھی دن رات کو آٹھ پہروں میں تقسیم کرتے ہیں، چار پہرات، چار پہرد اور آفتاب کے طلوع و غروب، دوپہر، سہ پہر، کوؤں کے بولنے اور موشیوں کے داپس آنے سے وقت کا اندازہ کرتے، اور ان علامتوں کے حوالے سے آپس میں وقت کا تقدر کرتے ہیں، چنانچہ یورپ کے ترقی یافتہ طبقوں میں اب بھی مکڑی کے جالے نو میر کے آنے کا پتہ دیتے ہیں، اور روہن چڑیا جاڑے کے موسم کی نقیب ہے، ہندوستان میں گوئل موسم بہار کا اعلان کرتی ہے، ایران میں بلبل موسم بہار کا، ہندوستان میں اس وقت شہد و سماجی سال رائج ہیں فضلی، سمت، عوٹی، انگریزی وغیرہ اور طلوع آفتاب سے دوسرے دن طلوع آفتاب تک وقت کی چوبیس گھنٹوں میں تقسیم سب زیادہ سہل سمجھی گئی ہے، اور اس لیے عام طور پر دنیا کے متعدد ممالک میں رائج ہے، یوں دیہاتی اب بھی سال کو موسموں یا فصلوں میں تقسیم کر کے اپنے معاملات کی قرار داد کرتے ہیں، غیر تمدن آبادیوں میں دنوں کے گزرنے کو مکڑی پر نشان کر دینے سے شمار کیا جاتا ہے، چنانچہ جزیرہ سینامان میں اب بھی جب کوئی تقریب ہوتی ہے تو بن لوگوں کو بلایا جاتا ہے، ان کے پاس ایک ایک ڈوری بھیج دی جاتی ہے جس میں شہد و گرہیں ہوتی ہیں ہر روز ایک گرہ کاٹ دی جاتی ہے، جس روز ایک گرہ رہ جائے سمجھ لیجے، اسی روز تقریب ہو، ہندوستان کے بعض خاندانوں میں میں نے دیکھا ہے کہ سال گرہ کی رسم بھی اسی اصول پر انجام

کا امتداد و تناسب ظاہر کیا جاتا ہے، اور پھر اس مکانی رعایت سے تاریخی واقعات ان پر پھیل جاتے ہیں، علیٰ ہذا اقتصادِ اور معیشتِ ترقی کے نقشوں میں سال بہ سال کی ترقی ایک مستقل مکانی پیمانہ میں دکھائی جاتی ہے، اور ان تمام ذرائعِ اظہار کا تصور زمان مکان کے تصور سے سو فیصدی آلودہ ہوتا ہے،

فلسفہ کی اکثر و بیشتر جستجو یہی ہے کہ زمان کا ایک ایسا منظرہ تصور حاصل کرے جو مکان اور اس کے متعلق تصورات کی آلودگیوں سے پاک ہو، اور جس کو وقت کا تصور محض کہہ سکیں، وقت کی ماہیت کو سمجھنے کے لیے ایک نظر اس کے ارتقائی مفہوم پر ڈال لینا ضروری ہے، سب سے پہلے زمان کی وہ صنف ہے، جسے ہم زمان محسوس کہہ سکتے ہیں، روزمرہ کی زندگی میں ہمارے شعور کے اندر احساسات کی آمد و رفت کا تانا باندا ہوتا ہے، مختلف کیفیات کے بعد دیگرہ پہلے نفس پر طاری ہوتی رہتی ہیں، ان سب کا تماشا زمان کا پہلا و خدا لا سا شعور ہے، ہم سڑک پر ایک موٹر جاتے ہوئے دیکھتے ہیں، اس کے بعد ہماری توجہ ایک دوکان کی آرائش کی جانب مائل ہو جاتی ہے، پھر دوسری دوکان سے ریڈیو کی آواز ہمارے شعور پر قبضہ کر لیتی ہے، اس کے بعد ہمارے ذہن میں اس کام کا خیال خطور کرتا ہے جس کو انجام دینے ہم گھر سے نکلے تھے، سب مل جل کر حال، ماضی اور مستقبل کا احساس ہمارے ذہن میں پیدا ہوتا ہے، حال کے احساس کے ذمہ دار تو بہت کچھ ہمارے حواس خمسہ ہیں، لیکن ماضی کا احساس حافظ کی وساطت سے اور مستقبل کا احساس تخیل کے عمل سے ہوتا ہے، تنفس اور حرکت قلب سے بھی مرور زمان کافی الجملہ احساس ہوتا ہے، یہ گویا انسان کے لیے جسمانی گھڑی کے پرزے ہیں، جنکے شمار سے وقت کا حساب لگ سکتا ہے،

زمان محسوس ہر شخص کا پرائیویٹ تجربہ ہے، اس کے مقابل میں سماجی وقت ہے جو

بے تماشائے اپنے پرانے آقا سے لپٹ گیا، بارش ہو چکی تھی، سڑکوں پر کیچڑ مٹی، ہر چند اہلی آقا اسے ڈانٹ ڈپٹ رہے تھے، مگر کتا جوش مسرت سے ان کے اوپر چڑھا رہا تھا، اور ان کے کپڑے کیچڑ میں لت پت کیے دے رہا تھا، اس قبیل کی بہت سی مثالیں ہیں، جس سے پتہ چلتا ہے کہ حیوانات کو کچھ نہ کچھ وقت کی انگلی ضرور ہوتی ہے، نہ کو رہ بالاشالوں میں بہنس کو مستقبل کی انگلی تھی، اور کتے کو ہاضی کا اندازہ تھا جس میں وہ اپنے پرانے آقا کی جگہ تلاش کر کے، ہاضی گے واقعات کا حافظہ کی مدد سے استحضار کر سکا،

زمان کی دوسری صنف زمانِ مقصور ہے، یعنی وقت کا تصور محض جس میں احساس کا شائبہ نہیں ہوتا، جس طرح دیگر محسوسات سے تجربہ کر کے ایک تصور بنا یا جاتا ہے مثلاً دیوانِ حافظ، دیوانِ میر، دیوانِ آتش سے دیوانِ مھن کا تصور جو کوئی مخصوص دیوان نہیں، لیکن سب کا کلی تصور ہے، اور سب مخصوص و محسوس دیوانوں پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح محسوس زمان کی مثالوں سے ایک مجرد تصور زمانِ ذہن اخذ کر لیتا ہے، جو ممکن کی طرح تین ابعاد و ثلاثہ رکھتا ہے، یعنی حال، ہاضی مستقبل،

زمان کی تیسری صنف مابعد الطبیعیاتی زمان ہے، جو محسوس زمان سے زیادہ حقیقی اور قائم بالذات ہے، زمان کا یہ جوہر یا عین، اپنا ایک حقیقی وجود رکھتا ہے، جو ایک طویل بحث چاہتا ہے، لیکن کسی مابعد الطبیعیاتی بحث سے قبل ایک نظر اسی راہ کے سائنسی اکتشافات پر ڈال لینا نہایت مفید بلکہ ضروری معلوم ہوتا ہے، اس لیے کہ زمان کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت کو پیش کرنے سے قبل ضروری ہے کہ سائنس کی تحقیقات کا ایک سرسری جائزہ لے لیا جائے، شروع شروع میں ترکیب فطرت کا نظریہ تھا کہ موجودات ذرات سے مرکب ہیں، اور یہ ذرات ان موجودات کے اجزاء سے لایتجزی ہیں، ہر ذرہ ناقابلِ نفوذ ہے، اور اس لیے کوئی

پاتی ہے، جب بچہ اپنی زندگی کا ایک سال پورا کرتا ہے، تو کلاہ کی ڈوری اس کے سر پر رکھ کر کوئی بزرگ خاندان گرہ باندھ دیتا ہے، اس گرہ میں اگر چاندی یا سونے کا جھلہ، پان، اور ہر ہی رروب، گھاس کی پتیاں بھی باندھی جاتی ہیں، شروع میں شاید یہ گرہ اندازی اس لیے ہوئی ہوگی کہ گرہیں گن کر عمر کا شمار کیا جاسکے،

علی ہذا شمار و حساب کی سہولت کے لیے بعض وحشی قبائل میں اب بھی چاند کی شکلوں کے اعتبار سے ہر مہینہ میں چند مخصوص دن حوالہ کے لیے مقرر کر لیے جاتے ہیں، سال بھی اکثر مختصر ہوتا ہے۔ چنانچہ بربرل میں چھ ماہ کا سال ہوتا ہے، حالانکہ جزیرہ میں دو موسم ہوتے ہیں، ایک تر اور ایک خشک۔

جنتری اور گھڑی نشاۃ جدیدہ کے جیسا اوپر مذکور ہوا، رائج الوقت پیمانے ہیں، سال سکند کا ہزار واں حصہ آسانی ناپ سکتے ہیں، اور یہ تو ہم سب کا تجربہ ہے کہ اگر ہماری گھڑی دو منٹ سست یا تیز چلنے لگے تو طبیعت میں الجھن پیدا ہونے لگتی ہے، اور اس وقت تک اطمینان نہیں ہوتا جب تک گھڑی ساز سے گھڑی کی رفتار درست نہ کرالیں،

حیوانات کو بھی وقت کا احساس ہوتا ہے، چنانچہ رومنیں (Romanes) نے اپنے رسالہ ذہانت حیوانات میں ایک مہنس کا ذکر کیا ہے، جو ہفتہ میں ایک مقررہ دن پر یعنی جمعرات کو جس روز بازار لگتا تھا، گرے ہوئے دانے چگنے کے لیے آتا تھا، ایک ہفتہ بازار نہیں لگا، لیکن مہنس اپنے دستور کے مطابق آیا، راقم الحروف سے ایک صاحب نے اپنے کتے کا قصہ بیان کیا، جس کو کھوئے ہوئے طویل مدت گزر گئی تھی، ایک روز اپنے نئے مالک کے ساتھ بازار جا رہا تھا، کتے کے قدیم مالک کو کچھ شبہ ہوا، انھوں نے کتے کا اصلی نام لے کر آواز دی، دوسرے مالک نے کتے کا کچھ دوسرا نام رکھ چھوڑا تھا، کتے نے فوراً پلٹ کر دیکھا، اور



چنانچہ ڈارٹن کے نظریہ کے مطابق ذرات اپنی مقدار اور وزن کے لحاظ سے مختلف تھے، لیکن طبیعیات کی نظر میں ہر ذرہ مادہ کی اکائی اور آخری جزو کی حیثیت سے یکساں اور مساوی الوزن تھا، چنانچہ پچاس برس کا پرانا تصادم جو کثیف مادہ اور لطیف ایٹم میں پیدا ہوا تھا، وہ طبیعیات کے مادہ اور کیمیا کے مادہ میں از سر نو رونما ہو گیا۔

حتیٰ کہ برقیہ (الکٹران) کے اکتشاف نے طبیعیات اور کیمیا میں صلح کرائی، مشہور عالم ماہر طبیعیات بوہر کے اکتشاف کے مطابق ہر ذرہ چند منفی مثبت پر مشتمل ہے، ہر ذرہ کا نواۃ یا مرکز مثبت برقیوں (پروٹوں) سے بنا ہوتا ہے جس کے چاروں طرف منفی برقیوں کا حلقہ ہوتا ہے، ہر کیمیائی عنصر میں مثبت منفی برقیوں کی تعدد مختلف ہوتی ہے منفی برقیے اپنے نواۃ کے چاروں طرف گردش کرتے رہتے ہیں، بعض عناصر میں ان کی گردش کی رفتار روشنی کی رفتار کے برابر ہوتی ہے، جدید طبعی تحقیقات کے مطابق ہر ذرہ نظام شمسی کا ایک چھوٹا سا نمونہ ہے جس کا نواۃ یا مرکز آفتاب اور منفی برقیات دیگر اجرام فلکی کے قائم مقام ہیں، ہر ذرہ کی کیفیت ایک برقیہ کے حذف و اضافہ سے تبدیل ہو جاتی ہے، الغرض اب ہمارا جزو لایعجزی ذرہ نہیں، بلکہ برقیہ یا الکٹران ہے،

چنانچہ ہر ذرہ کی خصوصیت برقیہ کی نوعیت پر مبنی ہے، نہ اس کے وزن پر اور نہ نوعیت قطعاً حرکتی ہے، ہر برقیہ کا ایک مخصوص انداز رقص ہے، علیٰ ہذا اب ہائیڈروجن کی نوعیت برقیوں کی تعدد و ترتیب سے نہیں، بلکہ ان کے مخصوص انداز رقص سے متعین تصور کی جاتی ہے، ہر برقیہ اپنی آخری تحلیل میں حرکت کے سوا کچھ نہیں، چنانچہ کائنات کا ہر ذرہ ایک حرکت بنانے کے بعد زمان ہی کا ایک عمل ہو گیا، اور مادہ کے خصوصیات اور اخلاق و حیات کے خصوصیات کا فرق مٹ جاتا ہے، جس طرح اخلاقیات میں ہر انسان اپنے عمل سے اور حیاتیات میں ہر عضو (انگلیم)

ذره اس مکان میں نہیں بس سکتا، جہاں دوسرے ذرہ کی بود و باش ہو، ہر ذرہ ہر سمت حرکت کر سکتا ہے، چنانچہ ان کے خطوط حرکات ایک دوسرے کو منقطع اور ذرات اپنے ہر سفر کے بعد ایک ہی وقت میں اپنے مقام پر آ جاتے ہیں لیکن جب وہ ایک دوسرے سے ٹکراتے ہیں تو اس ٹکڑے ان کے حرکات کی سمت بدل جاتی ہے، اس نظریہ کے مطابق ہر ذرہ میں قوت حرکی مخفی تسلیم کی گئی ہے جس کی بنا پر وہ ایک خط مستقیم میں ایک مقررہ رفتار پر حرکت کرتا یا کسی مقررہ مقام پر قائم رہتا ہے، سترہویں صدی عیسوی کی طبیعیات کا ماحصل یہی تھا، جو دراصل قدیم ہونانی نظریہ ذریت ہی کی ایک جدید شکل تھی، یہی نظریہ دو صدیاں اور ماہرین سائنس کی فکر پر حاوی رہا، چنانچہ حرکت ذرات کا تصور نیوٹن کے وقت تک سائنس کا محور خیال رہا، نیوٹن کی فکر سامنے ہر ذرہ کو کشش ثقل بخشی، چنانچہ حرکت کی تشریح کے لیے ایک جھوٹا وہ یا تین راہیں ہو گئیں، ایک تو وہی پرانا خیال، یعنی یہ کہ ہر ذرہ میں حرکت کی قوت ودیعت ہے، اور ان کا تصادم ہوتا ہے، دوسرے نیوٹن کی کشش ثقل،

نیوٹن کے نزدیک مکان ایک خلا رخص تھا، جس کو آگے چل کر سائنس نے ایسٹھر سے بھرا، ایسٹھر ایک ایسا مادہ تھا، جو ناقابل تقسیم تھا، نامزاحم تھا، لطیف تھا، بسیط تھا، بچکدار تھا، اور اپنے مقام پر مستحکم بھی، غرض کہ وہ ان صفات سے اس وجہ سے متصف تھا کہ ذرات کی لہروں کو بے کم و کاست اپنی فضا میں آگے بڑھانا چلا جائے، یا پھریں کیسے کہ ایسٹھر کو فرض ہی ایسے کیا گیا تھا کہ یہ انگریز فرضیہ انجام دے، ظاہر ہے ایک ایسا مجموعہ اضداد زیادہ عرضہ نہیں چل سکتا تھا، اور ذرہ نہ حالی کے محققین سائنس کو اسے خیر باد کہنا پڑا۔

جان ڈالٹن کے کیمیائی اکتشافات نے پرانے نظریہ ذریت میں ایک پیچیدگی اور پیدا کی، وہ یہ کہ ہر عنصر کے ذرات جدا جدا طبعی خصوصیات رکھتے ہیں، لیکن یہ فرق کیفی نہیں بلکہ کمی ہے،

مثلاً آڈیٹنگ اور جنس کا خیال ہے کہ وہ کسی محرک و عامل کا محتاج بھی ہے، چنانچہ موجودہ سائنس ماویت کے مرکز سے ہٹ کر اب اس راہ پر آرہی ہے جس کے راہبر افلاطون، ارسطو، گالیلیو، نیوٹن، کانٹ اور ہگل تھے۔

ماہیس

میری یادداشت یہاں تک قلم بند ہو چکی تھی کہ ۲۴ جنوری ۱۹۵۱ء کے ہندوستان میں گلوب کے حوالہ سے ایک خبر نظر سے گذری کہ مسٹر جارج ڈی لاوار نے جو آکسفورڈ اسکے ایک ممتاز انجینیر ہیں، ایک ایسی مشین ایجاد کی ہے، جو ماضی کے واقعات کی تصویر کھینچ سکتی ہو، چنانچہ ایک علمی انجمن میں تقریر کرتے ہوئے انھوں نے کہا کہ حکومت کے اقماعی قوانین کی پابندیوں کی وجہ سے وہ اس آلہ کا مظاہرہ تو پیش نہیں کر سکتے، لیکن اس کے نتائج بیان کر سکتے ہیں، چنانچہ انھوں نے اپنی شادی کی، جس کو بیس سال ہو گئے تھے، تصویر کھینچی ہو، اور ایک مفقود انجمن شخص کا اس کی تصویر پر اس آلہ سے عمل کر کے پتہ چلا یا ہے، انھوں نے بتایا کہ یہ آلہ اس نظریہ کے اصول کی بنا پر بنایا گیا ہے کہ ہر خیال، ہر عمل اور ہر واقعہ فضا میں کچھ ایسی مخصوص لہریں چھوڑ جاتا ہے، جن کو دوسری لہروں سے ممتاز و جدا کیا جاسکتا ہے اور یہ لہریں فضا میں ہمیشہ قائم رہتی ہیں، چنانچہ آلہ کو اس واقعہ، خیال یا عمل کے زمان و مکان پر لگا دینے کے بعد اس کے اندر مطلوبہ لہریں اسی طرح آنے لگتی ہیں، جیسے ٹیلی ویژن ریڈیوسٹ میں،

طبقات کی ان جدید تحقیقات کے ساتھ ایک نظریاتیات کی جدید تحقیقات پر بھی ڈال لیجے، یہ نظریہ تعرضہ سے مسلم تھا کہ کچھ مظاہر تو ایسے ہوتے ہیں، جن کے اسباب کا ہم استقرا سے سراغ لگا سکتے ہیں، لیکن کچھ مظاہر ایسے ہوتے ہیں، جن کے اسباب کا استقرا سے پتہ نہیں چلتا، مثلاً نمک، سوڈیم، اور کلورین کی ترکیب سے بنتا ہے، لیکن اس کے ذائقہ اور اسکی

اپنے فعل سے جانا پہچانا جاتا ہے، اسی طرح اب طبعیات میں مادہ کے ہر عنصر کی شناخت اسکے عمل اور فعل ہی سے کی جاتی ہے، کلاسل طبعیات کی شد غلطی یہ تھی کہ اس نے حرکت کو مادہ سے جدا کر دیا تھا،

جدید نظریہ کے مطابق مادہ سراسر ایک عمل یا حرکت ہے، اور اس لحاظ سے زندہ اور مردہ مادہ میں کوئی فرق نہیں، چنانچہ الکنز بنڈر کے نزدیک زمان حرکت کا ہیولی ہے اور مکان زمان کا جسم ہے، وہارٹ ہڈ کی نظریں کل کائنات ایک عظیم الشان عنویہ ہے،

ان امور پر آئن اسٹائن کے نظریہ اضافیت کا اور اضافہ کر لیجئے، جس کے لحاظ سے حرکت ایک اضافی شے ہے، اور زمان و مکان مل کر ابداً ثلاثہ میں ایک چوتھے بعد کا اضافہ کرتے ہیں، چنانچہ عمر و کا حال، زید کا مستقبل اور بکر کا ماضی ہو سکتا ہے، قدیم طبعیات کی نظریں زمان و مکان لا انتہا تھے لیکن جدید طبعیات کی نظریں حرکات متعین واقعات کی صورت میں اپنی تشکیل کرتے ہیں، یا ایک حرکت دوسری حرکت کو بالکل کاٹ دیتی ہے، اور اس کی کوئی قدر و قیمت اور اس کا کوئی وجود نہیں رہتا، چنانچہ زمان و مکان محدود متعین ہیں، اور نظریہ اضافیت کے رد سے ان کی نامتناہیت کی اگر کوئی شکل ہے تو وہ یہ ہے کہ مادہ کے سفر کی راہیں تمام کائنات میں بجائے متعین ہونے کے منحنی ہیں، چنانچہ ہر خد گھوم کر بھرا اپنے ابتدائی نقطہ پر واپس آجاتا ہے اس لحاظ سے اسے لامتناہی کہہ لیجئے، اگرچہ حقیقت میں وہ محدود ہے، اس لیے کہ وہ ایک متعین مشہود رکھتا ہے، لیو کریش نے سوال کیا تھا کہ اگر عالم محدود ہے تو بتائیے کہ اس کے کنارہ پر پہنچ کر اگر میں نیزہ پھینکوں تو کہاں جائے گا؟ اس سوال کا جواب کائنات کے خطوط منحنی سے جو حرکت کی مقربہ واپس یہی شفی بخش مل جاتا ہے،

چونکہ تمام عالم کبیر حرکت و عمل تسلیم کر لیا گیا ہے، اس لیے اب سربراہ و محققین سائنس

سائنس کے سارے اکتشافات کا حاصل ہم نے ابھی دیکھا کہ حرکت ہے، جو اپنی آخری تکمیل میں تو آخر، تغیر اور عدم تغلیب ہے، چلتی ہوئی ٹرین اور ساکن ٹرین میں کیا فرق ہے؟ چلتی ہوئی ٹرین پٹری پر متواتر اپنا مقام بدلتی ہوئی آگے بڑھتی ہے، یعنی اس کی حرکت میں تو آخر، تغیر اور عدم تغلیب ہے، اسی تو آخر، تغیر اور عدم تغلیب کے مجموعہ کا نام زمان ہے، چنانچہ حرکت دوسرے لفظ میں زمان ہے، اور اس لیے اکثر فلاسفہ مثلاً سمویل الکنز، ڈار (مصنف مکان، زمان اور الوہیت) حرکت کو زمان ہی کہتے ہیں، اور جن کی نظر میں حقیقی زمان کا مرتبہ مادرائی و مابعد الطبیعیاتی ہے، وہ حرکت کو زمان معروضی کہتے ہیں۔

اس تقدیر پر ساری کائنات کا ہیوئی زمان ہی ہوا، اور اس لحاظ سے جب ہم کائنات یعنی معروضی زمان پر نظر کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ جملہ ارتقاء حیات اپنے سامنے کوئی نہ کوئی مقصد رکھتی ہے، جس میں یہ حرکت تحویل و تکمیل ہو کر پھر آگے بڑھتی ہے، اور پھر آگے کے مقصد میں تشکل ہو کر اور آگے بڑھتی بڑھتی، اور مختلف منازل طے کرتی کرتی موجودہ منزل ارتقاء تک پہنچتی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ معروضی زمان صرف ایک جہت رکھتا ہے، یعنی مستقبل یا اسی منظر کو دوسرے رخ سے دیکھا جائے تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ یہ مقاصد جنگا مستقر مستقبل ہے، کشش کی ایسی لہریں الیکٹران کی جانب پھینک رہی ہیں کہ جن کے اثر سے کشاں کشاں یہ اسی طرف کھینچے چلے جاتے ہیں، چنانچہ اصل لہر مستقبل کی جانب جانے والے الیکٹران کی نہ ہوئی، بلکہ مستقبل کی جانب سے الیکٹران کی سمت آنے والی لہر ہوئی، اس لیے زمان کی رفتار حال سے مستقبل کی جانب نہیں، بلکہ حقیقتہً مستقبل سے حال کی جانب آنے والی ہوئی، چنانچہ بعض حکما کا یہی عقیدہ ہے کہ زمان کی رفتار مستقبل سے حال کی جانب ہے، نہ کہ حالی سے مستقبل کی جانب، مثلاً مقام طیس کی کشش لہریں لوہے کے ٹکڑوں کی حرکت پر مقدم ہیں اور لوہے کے ٹکڑوں کا

بلوری شکل کو ان دونوں اجزاء سے دور کا بھی لگاؤ نہیں معلوم ہوتا، یہ دونوں خاصے یعنی ذائقہ اور شکل بالکل نئے پیدا ہو جاتے ہیں، اور تقاضا میں یہ فجائی عمل ہمیشہ کار فرما رہتا ہے، چنانچہ مارگن نے اس موضوع پر اپنی کتاب کا نام ہی ارتقاء فجائی (امرجنٹ ایوولوشن) رکھا ہے، ارتقاء میں بارہا ایسے مقامات آتے ہیں، جب اجزاء ترکیبی ایک نئی ترتیب تنظیم اختیار کر کے بالکل نئی شے پیدا کرتے ہیں، جیسے مردہ مادہ سے حیات کا پیدا ہو جانا، کائنات گویا ایک ایسا بلند مینار ہے جو متعدد منزلوں میں منقسم ہے، بقول مارگن اس مینار کی پہلی منزل ذرات کا اجتماع ہے جس کو ہم ذریت کہہ سکتے ہیں، پانی نام ہے، اکیسجن کے ایک ذرہ اور ہائیڈروجن کے دو ذروں کی کیمیائی ترکیب کا، اس منزل کے اوپر دوسری منزل وہ ہے جہاں ذرات باہم گریل کر سالمات بناتے ہیں، چنانچہ اس تنظیم کو ہم سالمیت کہہ سکتے ہیں، اس کے اوپر تیسری منزل ہے، یا تیسری تنظیم ہے جو ذرات و سالمات کے نئے علاقے سے ترتیب پا کر بلور کی شکل میں رونما ہوتی ہے، جسے ہم بلوریت کہہ سکتے ہیں، اس کے اوپر چوتھی کی منزل ہے، جس کا ماہر الایٹیا زحیات ہے، سب کے اوپر ترتیب و تنظیم کی ایک بالکل نئی شکل نمودار ہوتی ہے جس کو نفس کہتے ہیں، ہر نئے طبقہ کا طور مارگن کے خیال کے مطابق کسی مخفی قوت کی کرشمہ سازی ہے، اب اس کا نام خواہ قوت رکھ لیجئے یا نفس باخدا (ارتقاء فجائی ص ۳۵، ۳۶)

تاریخ فلسفہ شاہد ہے کہ ہر عہد میں سائنس کے اکتشافات کا نقطہ آخر، مابعد الطبیعیاتی فکر کا نقطہ آغاز ہوتا ہے، اس اصول کو مد نظر رکھتے ہوئے، سوال یہ ہے کہ موجودہ سائنسی تحقیقات کا وہ کونسا اخیر نقطہ ہے جہاں سے ہیں آئندہ مابعد الطبیعیات کا خاکہ کھینچنا ہے، جو سائنس کی تمام تحقیقات کے لیے جو مشاہدہ پر مبنی ہیں عقلی بنیاد کا کام دے سکتا ہے،

بے نقاب ہو جاتے ہیں، بلکہ ایک لحاظ سے موضوعی زمان کے اجزائے ترکیبی ہیں، اس لیے کہ موضوعی زمان کے تمام قائم لمحات ان ہی غایات ثابتہ سے مرکب ہیں،

انسان چونکہ جسم و نفس سے مرکب ہے اس لیے اس میں دونوں زمان معروضی و موضوعی زمان کا فرما ہیں، دماغ کے ارتعاشات، معروضی زمان کی حرکت ہیں، جن کی پیمائش کا آلہ نفس معروضی ہے، چنانچہ معروضی نفس کے اعمال تمام تر زمان معروضی کے ظرف میں ہیں، لیکن یہ اعمال کسی مفہوم کسی معنی کسی مقصد کی جانب اشارہ کرتے ہیں، ان معانی، مفاہیم اور مقاصد کا ظرف زمان حقیقی یا موضوعی ہے، معروضی نفس، نفسیات کا موضوع بحث ہیں، اور موضوعی نفس یا عقل محض فلسفہ کا،

ان موضوعی زمان میں انسان کا پورا مستقبل مضمر ہے، اور اس کا کامل شعور ناممکن ہے۔  
نہیں، بشرطیکہ موضوعی زمان کو معروضی زمان کی میکائیکی پیمائش سے فرصت ملے، اور الباقی ثلاثہ یعنی عرض طول حجم اور معروضی زمان کی الجھنوں سے سانس لینے کا موقع ملے، جیسا کہ بعض آؤٹا عالم خواب میں ہوتا ہے، جی ڈبلوڈن نے تجربات زماں میں اسی نظریہ پر سیر حاصل بحث کی ہے اور کثیر التعداد خوابوں کی تحلیل کر کے یہ نظریہ قائم کیا ہے کہ خواب میں دو جزو شامل ہوتے ہیں ایک ماضی کا عکس اور دوسرے مستقبل کا پرتو، چنانچہ انھوں نے بہت سے خوابوں کی مثال دی ہے جن میں مستقبل کے واقعات کی جھلک آتی تھی، اور پھر وہ واقعات پیش آئے، اسی کے ساتھ دن کا نظریہ دیگر ماہرین نفسیات کے ساتھ یہ بھی ہے کہ ایسا کبھی نہیں ہو سکتا کہ انسان سوے اور خواب نہ دیکھے، ہوتا یہ ہے کہ خواب کے نقوش بہت جلد محو ہو جاتے ہیں، چنانچہ خواب یاد کرنے کی تدبیر ڈن نے یہ بتائی ہے کہ انسان بیدار ہو کر یہ سوال نہ کرے کہ میں کیا خواب دیکھ رہا تھا، بلکہ یہ سوچے کہ میں ابھی کیا خیال کر رہا تھا، جہاں ایک کڑی یاد دہانی پھر سارا

مقناطیس کی جانب کچھ کر حرکت کرنا اصل حرکت یعنی جذب مقناطیس کی معروضی و ظاہری شکل جو اصل حرکت جذب  
انجذاب ثنائی منظر ہے، جو ہمارے پیش نظر ہوتا ہے لیکن ہم اسی کو حقیقی منظر سمجھ لیتے ہیں،

لیکن حرکت کائنات جسے سائنس نے ثابت کیا اور جسے مابعد الطبیعیاتی زمان میں ہم نے  
بھی معروضی زمان کہا "اپنی گذران" کی پیائش کے لیے ایک اور زمان کا محتاج ہے، اس کو ہم  
موضوعی زمان کہیں گے، اور چونکہ موضوعی زمان معروضی و متحرک زمان کا پیانا ہے، اس لیے موضوعی  
زمان کو غیر متحرک اور قائم تسلیم کرنا ہوگا، اگرچہ جہاں تک محسوس ہونے کا تعلق ہے، ہمیں معلوم  
ایسا ہوتا ہے کہ گویا موضوعی زمان گزر رہا ہے، چنانچہ اکثر فلاسفہ نے تو اتر ادراکات و تصورات  
کی بنا پر نفسی یا موضوعی زمان ہی کو رواں تصور کیا ہے لیکن اس کی ایک بدیہی مثال یہ ہے کہ جب  
آپ ٹرین میں بیٹھے ہوتے ہیں، جو اپنی پٹری پر رکی ہوئی ہے اور دوسری ٹرین کو دیکھتے ہیں جو حرکت  
میں ہے، آپ کو ایسا معلوم ہونے لگتا ہے کہ آپ کی ٹرین جا رہی ہے، اور دوسری ٹرین جو فی الواقع  
حرکت میں ہے، رکی ہوئی ہے، اصل واقعہ کی تصدیق آپ دوسری کھڑکی سے پلیٹ فارم کو  
دیکھ کر کرتے ہیں اور پھر صحیح رائے قائم کرتے ہیں کہ دراصل آپ کی ٹرین قائم اور دوسری ٹرین متحرک ہے،  
بہر طور اگر معروضی زمان متحرک ہے جیسا کہ سلم ہے تو اس کی پیائش کے لیے دوسرا زمان  
کلاک کے ڈائل کی طرح ساکن ہونا ضروری ہے جو متحرک سوئیچوں کو بتا رہا ہے کہ اب وہ  
کس ہندسہ پر پہنچیں، اور چونکہ غایات کائنات کو مختلف مقناطیسی مرکزوں کی حیثیت سے  
قائم تصور کرنا چاہیے، اس لیے ان کا مقام معروضی زمان کے اندر نہیں ہو سکتا، جو مسلسل متحرک  
ہے، یا حرکت ہی حرکت ہے، بلکہ ان کی مثال گھڑی کے ڈائل کے ہندسوں کی طرح  
موضوعی زمان ہی میں ہو سکتی ہے، جن کو ہماری فکر جو اپنی ماہیت میں خود موضوعی زمان ہی ہے  
احاطہ کر سکتی ہے یعنی غایات عالم جو معروضی زمان سے روپوش ہیں، موضوعی زمان کے سامنے



کی تخلیق کے ساتھ، زمان، کمیت اور اس کے تحتانی مقولات: وحدت، کثرت، اور کلیت کی بھی تخلیق کرتا ہے، علیٰ ہذا مختلف غایات کے حصول پر معروضی زمان کے حرکات کے نقوشوں میں جو تغیرات پیدا ہوتے ہیں، وہ کیفیت کے مقولات اثبات، نفی، تحدید کی تشکیل کرتے ہیں، اسی طرح معروضی زمان کے تواتر و تغیر اور اس کی اس فطری رفتار سے جو ہمیشہ غایات کی پیروی کرتی ہے، علیت، معلولیت، تعامل، عرضیت اور جوہریت کے مقولات رونما ہوتے ہیں، چنانچہ مقولہ (کانٹ کے نظام فلسفہ کے مطابق) یعنی جہت (موڈالٹی) کے ماتحت جو مقولات متعین ہوتے ہیں، یعنی امکان و محالیت، وجود و عدم، وجوب و اتفاقیہ، یہ تمام مقولات بھی مختلف غایات کے حصول و عدم حصول سے مرتب و معین ہو جاتے ہیں، چنانچہ ان تمام مقولات کی حیثیت معروضی ہے، نہ کہ موضوعی، فلاسفہ قدیم کا یہ عام دستور رہا ہے کہ جوشے اور اک سے باہر ہو اسے نفسی اور غیر معروضی قرار دیتے ہیں، حالانکہ جوشے فکر سے ماہل ہو کر اور اک میں شامل ہو کر اس کا تمام کرے وہ کچھ کم معروضی نہیں، چنانچہ ہمارے ادراکات میں تصورات کا بیشتر حصہ شامل رہتا ہے، مثلاً مخاطب کی پشت آپکے سامنے نہیں، لیکن تصور مخاطب گنگے اور اک میں اس کا بھی اضافہ کرتا ہے، اور اگرچہ وہ براہ راست محل اور اک نہیں ہے، بلکہ موضوع تصور ہے، مخاطب کے اور اک سے خارج نہیں کیجا سکتی، اور نہ اس کو غیر معروضی کہا جاسکتا ہے، اس لحاظ سے تمام مقولات غیر تجربی نہیں، بلکہ تجربی ہیں، سرخ رنگ کا سبز رنگ سے امتیاز شعاعوں کے مخصوص و مختلف ارتعاش پر مبنی ہے، اور یہ حرکات اپنی آخری تحلیل میں چاہے وہ عارضی صفت جسے عرف عام میں ہم رنگ کہتے ہوں، نہ رکھتی ہوں، لیکن رنگ کو ہم ارتعاش سے جدا نہیں کہہ سکتے، اور سائنس کی زبان میں اسی کا نام رنگ ہے، مابعد الطبیعیاتی نظریہ کے تحت رنگ و بو ارتعاش، لہر یا حرکت ہونے کی حیثیت سے زمان ہی ہے، جو مظاہر عالم

خواب از خود یاد آتا جائے گا۔ دورانِ تجربہ بکلیہ کے نیچے ہمیشہ کاغذ اور پنسل رکھنا چاہیے، اس لیے کہ سو جانے کے بعد یاد آیا ہوا خواب پھر فراموش ہو جائے گا، اور پھر اسے یاد کرنے کا کوئی امکان باقی نہ رہے گا، اگلے کھلتے ہی خواب کو یاد کر کے کاغذ پر ٹانگ لینا چاہیے، معروضی زمان کے نشیہ پر موعی زمان کا نوکس ہمیشہ حال کے نقطہ ہی پر رہتا ہے، چنانچہ ہنسی کی یاد بھی حال ہی میں واقع ہوتی ہے، اور مستقبل کی جھلکیاں بھی حال ہی میں نظر آتی ہیں،

معروضی زمان کا لمحہ جب تک متحرک نہ ہو اپنی ماہیت میں اقلیدس کے نقطہ نظر سے مختلف نہیں، چنانچہ اگر آپ کسی چلتے پھرتے آدمی کا کسی تیز لینس والے کمرے سے فوٹو کھینچیں تو تصویر کچھ اس طرح اُٹے گی کہ پیراگے بڑھا ہوا، اس کے ساتھ ایک ہاتھ بھی اُگے بڑھا ہوا، داہنے پیر کی ایڑی ابھی ہوئی اور بائیں پیر کا پنجہ اٹھا ہوا، تیز لینس کے کمرے بند وق سے نکلتی گوئی تک کا فوٹو لے لیتے ہیں، جن کی رفتار اس قدر تیز ہے کہ ہماری نظر گوئی کو نہیں دیکھ سکتی لیکن وہ فوٹو کی گرفت میں آجاتی ہے جس طرح متحرک اشیا کو متحرک فوٹو اپنے طرٹ میں ساکن دیکھتا ہے، اسی طرح موضوعی زمان کے معروضی زمان کی ساری حقیقت کی تبصیر سکون اور قیام کے لفظوں ہی میں کر دے سکتا ہے،

الگنڈہ مکان کو زمان کا جسم تصور کرتا ہے، زمان روح ہے اور مکان جسم، لمحہ اور نقطہ قیام و سکون کی حالت میں واحد ہیں لیکن نقطہ کو حرکت دیکھئے تو خط کی تخلیق ہو جاتی ہے، خط کو حرکت دیکھئے تو سطح کی تخلیق ہوتی ہے، اور سطح کو حرکت دیکھئے تو کوب بن جاتا ہے، چنانچہ ابعادِ ثلثہ زمان ہی کے حرکات کی پیداوار ہیں، اور اس لیے مکان زمان کا مخلوق ہے،

مقولات (Categories) جس پر ارسطو طائیس، کانت، ہیگل اور دیگر فلاسفے نے مختلف نقطہ نظر سے بحث کی ہے، مکان کی طرح معروضی زبان ہی کی مخلوقات ہیں، ابعادِ ثلثہ

ہوتا ہے۔ وہ ان قوموں سے افضل ہوتی ہیں جن میں تاریخی احساس یا تاریخیت بیدار نہ ہوئی ہو یا بعد کو رونما ہوئی ہو۔

## حاصل کلام

دفعہ ۱۱ کے مہمات بحث کا تجزیہ حسب ذیل ہے، اس تجزیہ میں ہر امر کی اہمیت اعتدال میں دکھائی گئی ہے، مثلاً اصل امر اگر (۱) نمبر پر ہے تو (۱۱) کا نمبر قریب کا تعلق اور (۱۱) کا نمبر نسبتاً تعلق بعید ظاہر کرتا ہے،

- ۱۔ کائنات کا جوہر اصلی غایت ہے، جو منظر یا تہ تحلیل کے بعد ہم کو حاصل ہوتا ہے،
- ۱۱۔ ہم اس بیہ نفسی اعمال میں مشاہدہ کرتے ہیں کہ ہر عمل کی کوئی نہ کوئی غایت ہے،
- ۱۱۱۔ خواہشات اور ارادوں کے مقاصد تو علانیہ ظاہر ہیں،
- ۱۱۲۔ تصورات کے بھی مقاصد ہوتے ہیں جو ان کے معانی ہیں،
- ۱۱۲۱۔ تصدیقات میں بھی کسی مفہوم سے مراد ہوتی ہے،
- ۱۱۲۲۔ استدلالات بھی مخصوص معانی پیش نظر رکھتے ہیں جو ان کی غایت ہے،
- ۱۱۲۳۔ نتائج بھی اسی طرح کسی مقصد پر دلالت کرتے ہیں، نتیجہ اپنی نوعیت میں تصدیقی، (۱۱۲۱) کی مثال ہے،

- ۱۱۲۔ معروضی عالم میں بھی نفسی یا موضوعی عالم کی طرح غایت کا فرما ہے،
- ۱۱۲۱۔ ارتقاء کا جوہر اصلی تواتر غایت ہے،
- ۱۱۲۲۔ چنانچہ موالید ثلاثہ میں غایت دائرہ سائرس ہے،
- ۱۱۲۳۔ موجودہ سائنس کی تحقیقات کی بنا پر کائنات کا جزو ولا تجزئہ الیکٹران ہے

(Phenomenon) کے میدان میں ایک حرکت اور سلسلہ علت و معلول کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، جو اس کی معروضی حیثیت ہے، اور ذات شے (Noumenon) کے میدان میں اقدار، غایات، معانی، تعینات اور مقدرات کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، (یا تعبیر کیا جاتا ہے) اور یہ موضوعی زمان کا میدان ہے،

موضوعی زمان کا حال جو فی نفسہ قائم ہے، لیکن معروضی زمان کی حرکت کی وجہ سے متحرک نظر آتا ہے، ویسا ہی ہے، جیسے نفسیات میں توجہ کے مرکز کا جو محسوسات کے تغیرات کے ساتھ بدلتا معلوم ہوتا ہے، ورنہ اپنی ماہیت میں اس سے زیادہ نہیں کہ ارادہ نے شعور کو سمیٹ کر توجہ کی شکل میں ایک جگہ قائم کر دیا ہے (اور ہمارے ارادہ کی آزادی کی یہ سب پہلی جھلک) موضوعی زمان کا ہیولی تمام تر ارادہ ہے، افکار، تصورات، اقدار اور غایات اسی ارادہ کے مخلوقات ہیں، ان میں رد و بدل اور ترتیب و تنظیم تمام تر اسی کے ماتحت ہے، انسان اپنے جسم کی وجہ سے جس قدر معروضی زمان میں مجبور ہے، اسی قدر موضوعی زمان کے میدان میں قاصر و آزاد ہے، اور توجہ کے مرکز کی پہنائی جس قدر زیادہ ہوتی جائے گی اتنا ہی اس کے احاطہ نظر میں مستقبل و ماضی کا زیادہ حصہ آتا جائے گا، نفس انسانی میں جہان اور ملکات و قوی ہیں وہاں ایک ملکہ یا قوت یا ریخت (Hysteresis) بھی ہے، جس کو ماہرین نفسیات نے بالکل نظر انداز کیا ہے، اسی تاریخیت کی ترقی پر زمان کے ناقص و کامل تصور کا دار و مدار ہے، تاریخی قوت انسان میں دیگر قوی کے مقابلہ میں دیر میں پیدا ہوتی ہے، چنانچہ ذہنی بیانیہ کے ماہرین نے تاریخ اور وقت کے امتحانات ۱۸ و ۱۹ سال کی عمر سے شروع کیے ہیں، علیٰ ہذا قوموں کی نفسی ترقی کا اندازہ بھی اسی تاریخی احساس سے کیا جاتا ہے، جن قوموں میں تاریخی احساس پہلے پیدا

لے زمانہ حال کے فلاسفین ولیم ڈیلٹی (W. Dilthey) نے اس طور پر اعتنا کیا ہے،

## دفتر دوم مشیت

فلسفہ آمل کے زینہ سے رفتہ رفتہ ہم ایک ایسے بام بحث پر پہنچ گئے ہیں جس کی رفعت ہر قیاس و تخمین سے بالا اور جس کا ہر منظر تعبیر کے ماورائے عالم آمل عالم ممکنات تھا، یہ عالم مشیت ہے، جہان کی ہر شے اختیار سے باہر اور جہاں کا ہر منظر فہم انسانی کے لیے ایک معمہ ہے، یہاں ہنچکر عالم محسوسات کے ساتھی ایک ایک کر کے ہمارا ساتھ چھوڑ دیتے ہیں کیا زبان، کیا اوراک، کیا عقل، اگر کوئی بہم ہے تو عجز و سبکی، محرم راز ہیں تو بیچارگی و حیرت، یہاں کا منطق، خاموشی، اور یہاں کی منطق تسلیم و رضا ہے، اسی مقام پر ہنچکر فلسفہ کے ہاتھ سے قلم چھوٹ جاتا ہے، جیسا کہ آج کل مشہور جرمن فلسفی مارٹن ہائیڈیگر کا حال ہے، جو اپنے مشہور عالم نظام خیال "وجودیت" (Existentialism) پر "وجود اور زمان" کے عنوان سے کچھ فصلیں لکھ کر قلم بنداں دیں، خاموشی اڑٹائے تو حد ثنائے تست، شاید یہی وہ مقام ہے جہاں فرشتوں کو بھی مجال پرواز نہیں۔

فرغِ تجلی بسوز و پرہم

پھر لطف یہ کہ عالم اور اہم سے دور نہیں، زمین کے نیچے یا آسمان کے اوپر آباؤ نہیں۔

جو اپنی ماہیت میں حرکت ہے،

۱۶۲۳- ہر برقی حرکت اپنے ساتھ ایک غایت رکھتی ہے،

۲- معروضی زمان بھی اپنی ماہیت میں حرکت ہے، اس لیے اصل کائنات

زمان کہل جاسکتا ہے،

۲۱- متحرک شے کی پیمائش کا آلہ غیر متحرک ہونا چاہیے،

۲۱۲- معروضی زمان جو متحرک ہے، دوسرے متحرک زمان سے نہیں ناپا جاسکتا،

وردہ آخر الذکر کے ناپنے کے لیے ایک اور پیمانہ زمان درکار ہوگا، اور اس طرح "زمانوں" کا لامتناہی سلسلہ لازم آتا ہے،

۲۱۲- اس لیے معروضی زمان کا ناپ ایک موضوعی سالن و قاعم زمان ہے،

۲۱۱- اس موضوعی زمان میں غایت اور دیگر پیمانہ جات حیات کے خطوط اپنی اپنی

جگہ پر قائم اور ثابت ہیں،

۳- موضوعی زمان کا تصور ہمیں شیدت سے روشناس کرتا ہے،

۱- ایک لحاظ سے موضوعی زمان مشیت ہی کا دوسرا نام ہے،

کروروں گئے لطیف تر انداز پر ہمارے ذہن میں علم کی ترکیب و ترتیب، تہذیب و  
تدوین ظہور پذیر ہوتی ہے، ارتقائی حیثیت سے انسان کی اصل بند رہو، لیکن موجودہ انسان  
انسان ہے بند رہنیں، فلسفہ کے دارون، بارگاہِ کاہنہ و دعویٰ سلم کہ تصورات کلیہ کی اصل محسوسات  
ہیں لیکن اس وقت ریاضی کا مبدی بھی تسلیم نہ کرے گا کہ ریاضی کے تصورات مجرد محسوسات  
ہیں، تصور کی ماہیت، اس کے معنی و مفہوم اور مراد سے متعین ہوتی ہے، نہ کہ اس کا ارتقا  
پہلے درجہ معنی احساس محض سے،

بلاشبہ ماورائی یا ماورائی عمل ذہنی، جہاں تک کہ وہ ہمارا عمل ذہنی ہے، جملہ کیفیات  
ذہنی جو بہ قید مکان و زمان ہمارے اوپر طاری ہوتی ہیں، معرضی ہیں، لیکن ان کا  
مفہوم ان قیدوں سے آزاد ہے، حقائق سربکے لیے اور دائم حقائق ہی ہیں اور اسی  
کو ہم "ماورائی" حیثیت سے تعبیر کرتے ہیں، یہ گویا نقوشوں کا بنیادی خاکہ ہے، چنانچہ ہمارے  
فکر کی یہی وجہ تئیں ہیں، ایک معرضی اور دوسری ماورائی، جس وقت عمل کا موضوع ایسے  
تصورات یا مفہیم عامہ ہیں جن میں معدومات سے بالکل قطع نظر کر لیا گیا ہے عقل کا عمل  
ماورائی کہا جاتا ہے، یہ عقلی عمل یا فکر ریاضی اور فلسفہ کے اعلیٰ تصورات اور ان کے باہمی  
علاقہ کی تفتیش میں کارفرما ہوتی ہے، چنانچہ سرزمینِ مال پر سفر ختم ہو جانے کے بعد یہی فکر  
ہم کو مشیت کی تعلیم میں لے جاتی ہے، کس طرح اور کیوں کر؟

مشیت ایک اعلیٰ ماورائی تصور ہے، اس لیے اس کی تعبیر میں زبان کی معذوری  
ظاہر ہے، جو کچھ ان سطور میں پیش کیا جا رہا ہے وہ تامةتران منظر بآتی مشاہدات پر مشتمل ہے  
جو ہمارا ذہن اس تصور پر ردِ عمل کے طور پر پیش کرتا ہے، منظر بآتی بیان حقیقی مشیت کی صرف  
جھلکیاں پیش کر سکتا ہے جن کا عکس ہم اپنے تجربہ میں دیکھتے ہیں، ان جھلکیوں کے ساتھ ہم

بلکہ اسی دنیا میں ہمارے شہ رگ سے قریب تر بلکہ خود ہمارے اندر موجود ہے، اسی مقالہ کے مقدمہ میں عالم معروضی، عالم موضوعی، عالم ماورائی کے باہمی ارتباط کی شکل سے ظاہر ہوا ہوگا کہ کس طرح یہ تینوں عالم بعض مقامات پر ایک دوسرے سے پیوست ہیں، کچھ حصہ عالم معروضی اور کچھ حصہ عالم ماوراء کے ایسے دکھائے گئے ہیں، جہاں تک فکر انسانی کی رسائی نہیں ہوئی ہو، اسی کے ساتھ کچھ خلف ہمارے شعور کے ایسے بھی ہیں جہاں عالم معروضی اور عالم ماوراء کا انطباق نہیں، مگر ان تمام نقائص علم کے باوجود ایک رقبہ علم ایسا بھی ہے جہاں تینوں عالموں کا انطباق ہے، قارئین کرام میں سے اکثر حضرات نے جغرافیہ کے نقشوں کا وہ سٹ دیکھا ہو جس کو ترکیبی (Synthetic) سٹ کہتے ہیں، اس سٹ میں ایک تو بنیادی نقشہ ہوتا ہے، جو موٹی موٹی سیاہ لکیروں میں حدود اور بعد اور خاص خاص جغرافیائی حصوں کے تقسیم کا خاکہ پیش کرتا ہے، باقی نقشہ باریک موئی کاغذ پر رنگین بنے ہوتے ہیں، جن میں کوئی نقشہ پیداوار کا ہوتا ہے، کوئی آبادی کا، کوئی طبعی، کوئی ملکی، کوئی اقتصادی، ان نقشوں کو حسب ضرورت علیحدہ علیحدہ یا کئی نقشوں کو یکجا بنیادی نقشہ پر لکھ دینے سے ایک اجماعی جغرافیائی نقشہ ہمارے پیش نظر ہو جاتا ہے، جو ان نقشوں کے امتزاج سے پیدا ہوتا ہے، ہر نقشہ کا جداگانہ ادراک ایک یکجائی اور اک میں تحلیل ہو جاتا ہے، بنیادی خاکہ نے حدود قائم کیے طبعی نقشہ نے دریا بہاؤ دکھائے پیداوار کے نقشہ نے پیداوار ظاہر کیے، لیکن اسی کے ساتھ طبعی نقشہ نے زرعی پیداوار اور معدنی پیداوار کے مقامات کی طبعی تشریح کر دی، اقتصادی نقشہ اس پر رکھ دیا، زخاص خاص مقامات کی مخصوص صنعتیں اور کاروبار آئینہ ہو گئے، یہ ترکیبی نقشہ ہمارے امتزاج علم کی ایک نہایت موٹی اور بھدی مثال ہے، اس سے



اور بالآخر کمزور اور قوی کے درمیان تصادم میں چونکہ قوی کا غلبہ مفہوم ہے، لہذا پیش رو تصور جس کے ہاتھ میں عنان بحث رہنا چاہیے وہ صرف تصادم رہ جاتا ہے،

مشیت کی اصطلاح جیسا کہ اس مقالہ کے مقدمہ میں اشارہ کیا جا چکا ہے، مذہب میں رائج ہے، لیکن تصور مشیت کا ارتقا آئے دن کا تجربہ ہے، ایک ماتحت کو اس کا قریبی افسر معطل کر دیتا ہے، لیکن اس قریبی افسر کا یہ حکم اپنی مرضی سے نہیں بلکہ اپنے سررشتہ کے افسر علی کے حکم کی تعمیل میں ہے، لیکن سررشتہ کا افسر علی بھی محصل شدہ ماتحت سے ناخوش نہیں بلکہ اس کو وزیر سررشتہ کا حکم ملتا ہے جس کی تعمیل وہ کرتا ہے، وزیر سررشتہ نے ریاست کے چیف کے حکم کی تعمیل کی تھی، مگر چیف منسٹر کو یہ حکم ملک کے وزیر علی سے ملتا تھا، چنانچہ اس سلسلہ میں آزاد مرضی وزیر علی کی تھی، باقی سب درمیانی کڑیاں تعمیلی اور آلات کارہائیں، وزیر علی کی مرضی کی تشکیل، فرض کیجئے ملک کے تمدن بچو، مراسم اور روایات کی بنا پر ہوتی ہے، جن کے کمر کو ہیگل "عوامی روح" (Volksgeist) کہتا ہے، الغرض وزیر علی اپنی مقام پر عوامی روح کا منشا پورا کرتا ہے، اس عوامی روح میں مذہب، فلسفہ، آرٹ اور ادب سب محلول ہوتے ہیں، جن کا شعور ہیں عوامی روح کی منظر یاتی تحلیل سے حاصل ہو سکتا ہے، ان ہی تصورات میں ایک مشیت بھی ہے، جو اپنے مذہبی مفہوم میں ایک قادر مطلق ہستی کی قدرت کا ملہ ہے، جس کے تصور کا پہلا زینہ آل پسندی دوسرا زینہ دوسروں کی مرضی، تیسرا زینہ عوامی روح اور چوتھا زینہ مشیت ایزدی ہے، اور یہ سب اپنی نوعیت میں غایاتی ہیں، مرضی اور مشیت کے مفہوم میں فرق یہ ہے کہ انسان غایت کو مرضی اور خدا کی غایت کو مشیت کہتے ہیں،

اس منظر یاتی نقطہ نظر سے مشیت ہمارے مذہب، فلسفہ، آرٹ اور ادب کا تصور ہے

وہ باہمی تعلقات اور ان تعلقات کے اصول یا قوانین کا بھی مشاہدہ کرتے ہیں، جو بنیادی تصورات (descriptive concepts) کی شکل میں ہمارے فکری پیش کرتے ہیں، اس سیریز زیادہ جو کچھ فی الواقع ہے یا ہو مظہر یا قی دائرہ بحث سے خارج ہے،

مشیت کا شعور ہمیں اس وقت ہوتا ہے جب ہم محسوس کرتے ہیں کہ کسی برتر قوت کے ارادہ نے ہمارے ارادوں کو مسترد کر دیا، اگر یہ اعلیٰ اور ادنیٰ ارادہ متفق ہیں تو ان دونوں میں تصادم نہیں ہوتا، علیٰ ہذا ہمیں کسی اعلیٰ مرضی کا احساس بھی نہیں ہوتا، اس امر سے معلوم ہوتا ہے کہ شعور میں مشیت کے ظہور کے لیے سلسلے پس منظر کی ضرورت ہے، ایجابی کیفیت شعور میں مشیت کا تصور ابتداء نہیں ابھرتا، دوسرا امر مشیت کے مظہر میں ہیں یہ نظر آتا ہے کہ مشیت بھی ہمارے مال کی طرح اپنی ماہیت میں غائی ہے مال ہماری غایت تھا، مشیت کسی قوت غیر کی غایت ہے، مال مشیت کے مقابلہ میں مغلوب اور مشیت غالب ہے، اور اسی غلبہ مشیت سے مال کے مفہوم کی تحدید و تعین ہوتی ہے، یعنی یہ غلط فہمی دور ہو جاتی ہے کہ مال کل ممکنات پر حاوی ہے، چنانچہ مال اور مشیت، اگر دونوں کا جوہر اصل غایت ہے لیکن مال اپنی ماہیت میں مغلوب اور مشیت اپنی ماہیت میں غالب ہے، لیکن اس حقیقت کا مشاہدہ مال و مشیت کے تصادم پر مشروط ہے، چنانچہ شعور کے اس سب سے پہلے منظر کو سمجھنے کے لیے تین بنیادی تصورات سے کام لیا جاتا ہے (۱) تصادم مال و مشیت (۲) غلبہ مشیت، (۳) شکست مال یا عبارت مختصر تصادم، غلبہ اور شکست، آخر الذکر شکست، چونکہ غلبہ میں مفہوم ہے، لہذا دوسری شکل صرف دو تصورات پر مشتمل تصور کی جاسکتی ہے: تصادم اور غلبہ لہذا یعنی کے تصورات کلیہ کے مقابلہ میں مظہر یا قیاسی سے جو تصورات رد و نا ہوتے ہیں ان ہی تصورات بنیادی (descriptive concepts) کہتے ہیں۔

جائزہ اور تنقید خارج از بحث ہے لیکن مریض کی موت کے بعد سکون مگر ایک درد بھر سکون کی کیفیت رونما ہوتی ہے، اب ڈاکٹروں کے معالجہ کی تنقید کی جاتی ہے، ٹائیفا میں عمل نہ دینا چاہیے تھا، اپنی تیمارداری کی کوتاہیاں بھی ایک ایک کر کے سامنے آتی اور ملامت کرتی ہیں، بیمار بچے کو ضد کرنے پر چھڑکنا نہ چاہیے تھا، یہ لمال بسا اوقات تمام عمر کے لیے دل کا ناسور بن جاتا ہے، ہائے! کیا معلوم تھا کہ وہ خدا کو پیارا ہو جائیگا۔ اس کے ننھے سے دل پر چھڑکی سے کیا گزری ہوگی! اب اس کی تلافی کیسے ہو! یہ بھی ہونٹا بات تھی! یہ بھی مشیت تھی!

مذکورہ بالا مثال کے منظر یا قی مقالہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مشیت کا لفظ ہماری زبان پر اس وقت جاری ہو احب ہماری ساری مساعی نامشکور و نامساعد ثابت ہو گئیں اور ناکامی کا بھیانک چہرہ ہمارے سامنے آگیا،

”کر سکے“ ”کا“ ”نہ کر سکے“ سے تضاد م ہوا، ”نہ کر سکنا“ ”کر سکے“ پر غالب آیا، مشیت نے اپنی پوری سلبی قوت میں کافر فرما ہوا کہ ہماری ساری کوششیں ”کالعدم“ کر دیں یہ نامشکور، نامساعد، ناکامی کا ”نا“ کیا ہے؟ ”عدم“ کیا ہے؟ کیا ”نا“ اور ”عدم“ کوئی شے ہیں؟ اگر نہیں تو پھر اس سوال میں کہ عدم کیا ہے؟ ”یہ“ ہے ”کیسا“ ہے؟ مشیت اس مقام پر ہمیں ایک نئے تجربہ سے روشناس کراتی ہے، عالم موجودات میں ہمارا سابقہ تا متریسی ”ہے“ یا اس کی دیگر شکلوں ”تھا“ اور ”ہوگا“ سے تھا لیکن یہ عدم ایک انوکھی شے ہے، ایں! یہ ہم نے کیا کہا! ”شے“ اور ”ہے“؟ یہ کیا بات ہے کہ عدم کے متعلق جب ہم فکر کرتے ہیں یا کوئی سوال کرتے ہیں تو ہر بھر ”کر“ ”شے“ اور ”ہے“ کیوں آجاتے ہیں، جبکہ عدم نہ کوئی ”شے“ ہے اور نہ ”ہے“ ہی ہے، کیا یہ ہماری زبان

(جس کے لیے ہم آئندہ مباحث میں "از خود موجود" (self-given) کی اصطلاح استعمال کریں گے)۔ "از خود موجودگی" بد اہمت کا دوسرا نام ہے، مابعد الطبیعیات اور مذہب (مذہب اپنی نوعیت میں مابعد الطبیعیات ہی ہے) کے مباحث سے قطع نظر، مشیت کا تصور ایک "از خود موجود" اور بدیہی تصور ہے، جو اپنی ماہیت میں ایک آخری اور اعلیٰ قوت کا منشا ہے، ہماری زبان اس آخری قوت کی تعبیر چاہے جس نام سے کرے اور ہماری عقل اس کی تحدید چاہے جس مقام پر کرے، مشیت کا منظر باقی مفہوم بس ایک اعلیٰ اور ارفع قوت کے ارادہ پر مشتمل ہے، بلاشبہ اگر کسی کے نزدیک عوامی روح سب سے اعلیٰ علت مرافقہ ہے تو اسی کے منشا کا نام مشیت ہوگا، اعلیٰ ہذا فطرت کے اٹل اقتضات کو بھی مشیت کہا جاسکتا ہے،

مبدئ مشیت کے سوال کا دروازہ ابھی کھلا رکھیے، آئیے پہلے مشیت کے گرد و پیش دیگر مناظر کی منظر باقی سیر کر لیں،

ایک بچہ بیمار ہوتا ہے، والدین علاج اور تیمارداری میں کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھتے ہیں، لیکن بچہ کی حالت دن بہ دن خراب ہوتی جاتی ہے، حتیٰ کہ غشی کی حالت طاری ہو جاتی ہے جس میں وہ نماز پڑھتا ہے، والدین مایوس ہو جاتے ہیں، لیکن امید کا رشتہ ابھی ٹوٹا نہیں ہے، مذہبی والدین دعائیں مانگتے ہیں، ہنٹیں مانتے ہیں، لیکن کوئی تدبیر کارگر نہیں ہوتی، یہاں کہ بچہ مر جاتا ہے

ایسے حادثوں کے بعد جو کلمہ ہماری زبان پر جاری ہوتا ہے وہ یہ ہر مشیت ایزدی ہی تھی؛ دوران تیمارداری میں والدین کے ذہن پر امید و بیم کی کیفیت کا تسط تھا، کبھی امید کی جھلک نظر آتی تھی اور کبھی پھر مایوسی کی تاریکی چھا جاتی تھی، اس کیفیت میں حالات کا

پائیدار کرنے ایک خطبہ پڑھا تھا جس کا عنوان ہے "ما بعد الطبیعیات کیا ہے؟" (was not metaphysical) یہ علم فضل کے ممتاز نمائندوں بالخصوص ہرمنی کے اعلیٰ سائنسدانوں سے بھرا ہوا تھا، علما، و فضلا کے ایک ایسے مجمع میں جس کا محور فکر موجودات "ہو" عدم کے وجود پر خطبہ، ایک ایسی لطیف تعریف و طنز جو جس سے اہل ذوقِ سلیم ہی لطف اندوز ہو سکتے ہیں،

"ہمارا علم کل کائنات کا بیک وقت احاطہ نہیں کر سکتا، لیکن اس کے ساتھ کائنات کی ایک جزو کی حیثیت سے ہمارا وجود مسلم ہے، یہ روز کا تجربہ ہے کہ ہمیں کسی نہ کسی موجود سے سابقہ پڑتا ہے، جو ہماری طرح کل موجودات میں سے ایک موجود ہے، اگر ہم کسی موجود میں کھونہ جائیں تو "کل" ایک تخیل وہ احساس بن کر ہمارے شعور پر چھا جاتا ہے، ہم اکتانے سے لگتے ہیں، لیکن یہ اکتا ہٹ ایک بسیط اکتا ہٹ ہے جو واقعی اکتا ہٹ کی مثالوں، مثلاً کسی کتاب سے اکتا جانے کسی ڈرامے سے اکتانے یا کسی دوسری تفریح یا شغل سے اکتانے سے مختلف ہے، یہ عام اور بسیط اکتا ہٹ کہہ کر کی طرح موجودات کی گھاٹیوں پہ منڈلاتی ہے، ہم کو گھیر لیتی ہے، اس عام اکتا ہٹ کے زیر اثر ہم سب سے پہلے "کل" کا احساس کرتے ہیں،

"یہ عام اور بسیط اکتا ہٹ ہمارے نفس کی بنیادی کیفیات میں سے ہے، اسی کیفیت کے وساطت سے ہم کل سے دوچار ہوتے ہیں، اس کیفیت کے زیر اثر ہی ہمیں سب سے پہلے یہ خیال آتا ہے کہ وجود کی محض نفی کا نام عدم نہیں، بلکہ جس طرح اس بسیط اکتا ہٹ کے پردہ سے "کل" نمودار ہوتا ہے، ہو سکتا ہے کہ اسی طرح نفس کی کوئی اور کیفیت بھی ہو جس کی آنکھوں سے ہم عدم کو دیکھ سکیں،

کی معذوری ہے جس نے عالم موجودات کی گود میں پرورش پائی ہے، اور اس لیے اس کے رگ وریشہ میں ”ہے“ اور ”نہ“ ”رہا اور بسا ہوا ہے“ کیا عالم موجودات کی طرح کوئی عالم معدومات بھی ہے؟

مفہوم کا تعین عقل کا کام ہے، عدم کے باب میں زبان کی طرح عقل بھی لاچار معلوم ہوتی ہے، اس لیے کہ عقل کا موضوع فکر بھی کوئی نہ کوئی ”وجود“ ہوتا ہے، اس لیے عدم کے متعلق ہر فکر خلاف فطرت و عادت عقل معلوم ہوتی ہے لیکن کیا عقل عدم کے متعلق یہ سوال نہیں کرتی کہ عدم کیا شے ہے؟ اگر عقل یہ سوال کرتے کرتے ”نہ“ ”اور“ ہے ”کا الٹی کردہ“ شے ہے تو سوال تو بے معنی ہو کر فنا ہو جاتا ہے، کیا ہم ”نفی“ سے کوئی ایسا منطقی تصور بنا سکتے ہیں جس کا اطلاق عدم پر ہو سکے؟ کیا عدم کا ”وجود“ محض سلب و نفی، تنقیص اور انکار کی وجہ سے ہے؟ یا عدم فی الواقع کوئی شے ہے، اور اس کے دم سے اس کے اعدام و تقدیم کے عمل سے، سلب و نفی، تنقیص و انکار ظہور میں آتے ہیں، جیسے واقعی محسوسات سے احساس، اور خارجی مہرکات سے ادراک ظہور پذیر ہوتے ہیں؟ کون مقدم ہے عدم یا منطقی حکم؟ اگر عدم مقدم ہے اور کہنا چاہیے نفی کا دار و مدار کسی ”واقعی“ عدم پر ہے تو بلاشبہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ سلب و نفی کی تاریکی میں ہمیں عدم ہی کا چہرہ نظر آتا ہے،

دل آشفگان غالب کینہ دہن کے سوید میں سیر عدم دیکھتے ہیں

آئیے یہاں مظہریات اور وجودیت (Existentialism) کے ایک جدید فلسفی مارٹن ہائیڈیگر کے خیالات پر جو اس نے عدم کے متعلق فرما رکھے ہیں، ایک تلخیص نظر ڈالیں، ہائیڈیگر اڈلنٹسٹ مہرل کا شاگرد ہے، جو ۱۹۳۷ء میں مہرل کی وفات کے بعد فرانز برگ یونیورسٹی کی کرسی فلسفہ پر اس کا جانشین ہوا، اپنے عمدہ پر تقرر کے وقت

کی طرح رونما ہوتا ہے، بیم نفی کا حکم لگانے سے بھی قاصر ہے، اس لیے کہ حکم نفی ایک قطعی قضیہ ہے اور بیم کی ماہیت قطعیت اور یقین سے غور ہے، حکم نفی بہت بعد کی بات ہے، بیم دم بخود سکون ہے، جس کا سرخشمہ عدم ہے، بیم اپنی ماہیت میں جاذب نہیں، بلکہ واقعہ ہے، اس کے زیر اثر موجود ہمارے طوط کھینچنے کی جگہ ہم سے فرار کرنے لگتے ہیں، اور عدم ہم کو چاروں طرف سے گھیر لیتا ہے، جس سے ہمارا دم گھٹنے لگتا ہے، عدم کی عدمیت نہ تو موجودات کے اعدام کا نام ہے، اور نہ نفی اس کا مدبہ ہے، نفی کے لفظوں سے عدم کی تعبیر نہیں کی جاسکتی، عدم ایک حالت "تقدم" یہ تقدم، موجودات کو ایک "غیر" کی حیثیت سے ظاہر کرتا ہے، جو اپنی نوعیت میں عدم سے مختلف ہیں، چنانچہ عدم کے تضاد ہی سے وجود کی ہستی اجاگر ہوتی ہے، عدم وجود کی نقاب ہے،

"بیم کے عدم کی شفاف رات میں موجودات اپنی اصلی خال و خالی ظاہر ہوتی ہیں، یعنی وہ ہیں "اور عدم" نہیں"

"عدم کے سہارے ہمارا ذہن وجود کی جانب بڑھتا ہے، اور اس میں داخل ہو جاتا ہے اور عدم میں داخل ہو کر ہمارا ذہن موجودات کے باہر پہنچ جاتا ہے، یہ باہر پہنچنا ذہن کا اور اُلٹا ملکہ ہے، اگر ہمارا ذہن اپنی ماہیت میں اور اُلٹا نہ ہوتا، یعنی وہ عدم کا احساس نہ کر سکتا، تو وہ موجودات کا بھی احساس نہ کر سکتا اور نہ خود اپنا، عدم ہی کے دم سے ذہن کو ذہنیت اور آذادگی عمل حاصل ہے،

"عدم نہ تو کوئی شے ہے اور نہ کوئی موجود جس کے متعلق" ہے "کہا جاسکے، اور نہ وہ مستقلاً ظہور پذیر ہوتا ہے، نہ وہ موجودات سے منقطع ہے بلکہ وہ موجودات کا ایک لاحقہ ہے، وجود کی ماہیت میں داخل ہے،

”عدم کی جھلک ہمیں کبھی کبھی اس کلیدی کیفیت میں ملتی ہے جسے ہم ”بیم“ (Angst) کہتے ہیں، بیم اور خوف ایک چیز نہیں، خوف کی اضافت ”کا“ کے ذریعہ کسی مخصوص شے کی جانب ہوتی ہے، اور خوف میں انسان کے ہوش و حواس جاتے رہتے ہیں، خوفناک شے سے بچنے کے لیے انسان دیگر اشیاء کو نظر انداز کر دیتا ہے، اکثر ہم خوفزدہ ہو کر ایسا بے تحاشہ بھاگتے ہیں کہ کہیں کسی شے سے ٹھوکر کھا جاتے ہیں، کہیں ٹکرا جاتے ہیں، بیم میں یہ بات نہیں ہوتی، اس کے رد میں سکون اور اطمینان کی لہر ہے، بیم اپنے سبب کا تعین نہیں کرتا، وہ ایک پھیلی ہوئی عام اور بسیط کیفیت ہے، بیم کی حالت میں دیگر اشیاء غائب نہیں ہو جاتی، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہماری گرفت سے نکل جا رہی ہیں، کوئی سمارا فطر نہیں آتا، اسی کیفیت میں ایک شے رونما ہوتی ہے، جو ہمیں چاروں طرف سے گھیر لیتی ہے، اور ہم اپنے تئیں عدم کے آغوش میں پاتے ہیں، بیم میں ہمارے قوی بالکل معطل ہو جاتے ہیں، کل موجودات کے ساتھ گویا ہم بھی رہ جاتے ہیں، بیم کی کیفیت ”میں“ اور ”تم“ سے مخصوص نہیں، بلکہ وہ نفس انسانی کی ایک بسیط کیفیت ہے، بیم ہمارے لیون پر ہر سکوٹ لگا دیتی ہے، کیونکہ ہر شے سامنے سے فرار کرتی معلوم ہوتی ہے، اور عدم اپنے پورے جاہ و بلا کے ساتھ ہمارے سامنے آ جاتا ہے، ”ہے“ کا لفظ (ist - sagen) ہمارے لیون سے چھین جاتا ہے، جب منظر صاف ہوتا ہے، تو ہم دیکھتے ہیں کہ ہم پر جس شے کا بیم طاری تھا وہ عدم تھا،

”بیم کی کلیدی کیفیت ہمیں عدم سے روشناس کراتی ہے، اور اس مقام پر ہم اس سوال کو (جواب تک بے معنی تھا) پوچھ سکتے ہیں کہ عدم کیا ہے؟“

”بیم میں موجودات معطل ہو جاتے ہیں، فنا نہیں ہوتے، اور عدم ایک باقاعدہ وجود



میسر ہو سکتا ہے، بہت ناقص اور کمزور مثالیں ہم ہم نفس میں غائبہ ہے، ہر نفس اس  
 قماش ہوتا ہے، ہر دلوں میں یہ ارتقاش کم ہوتا ہے، اور کم آمیز اور گوشہ نشینوں میں زیادہ  
 کاروباری لوگوں کی "ہاں ہاں" اور "نہیں نہیں" میں گم ہو جاتا ہے، لیکن شجاعوں میں  
 اس ارتقاش کی سلاجیت سب سے زیادہ ہوتی ہے، شجاع کو بیم کی ضد اطمینان اور  
 خوش باشی نہیں، اس لیے کہ شجاع کے بیم کی نوعیت اس قبیل کے مقابلوں و وارن  
 ہے، شجاع کا بیم اندیشہ تخلیق اور سکون خود اعتمادی کے ہم پار ہے،

"سائنس کا مدار تجربہ و ظن پر ہے، منطق اور منطقیات (Logic) منجملہ اور  
 راہوں کے فکر کی ایک راہ ہے، منطق کے قواعد کے تحت جچی تلی فکر اور ہے اور حقیقی فکر  
 اور حقیقی فکر کا جو ہر اصلی موجودات کی ماہیت کا معائنہ ہے، حقیقی فکر موجودات کی "نقص  
 شمار" کرنے کی جگہ ان کی ماہیت میں نفوذ کر جاتی ہے،

"یہ حقیقی فکر وجود کے سوال پر ایک آواز لیک ہے، اس میں انسان اپنے تاریخی  
 وجود کو ایک سادہ و سہمی حقیقت کی تلاش میں توجہ دیتا ہے، حق کی تلاش نفس عقل کا  
 تقاضا نہیں، بلکہ وہ ایک تخلیقی حاجت ہے، جو علی وجہ اکیال اشار کی شکل میں ظاہر ہوتی  
 ہے، یہ اشار انسانی وجود کو تحقیق حق میں فنا کروینے کا مراد ہے، اشار ایک مخفی احسان کی بنا  
 کا ظاہری اداسے شکر ہے جو انسان اس نعمت کے عطیہ کے لیے ادا کرتا ہے، جس کو حق نے  
 انسانی وجود میں ودیعت کیا تھا، تاکہ وہ حق سے رشتہ قائم کرنے کی حالت میں اکی نگہ دار  
 اپنے ذمہ لے،

"احکام حق پر گوش بر آواز رہتے ہوئے حقیقی فکر حقیقی لفظ کی تلاش کرتی ہے، جسکی  
 مدد سے دانش سے حق کیا جاسکے، تاریخی انسان کی زبان کا اخذ جب حقیقی لفظ ہوتا ہے

”ہم ہمیشہ موجودات میں کھوئے رہتے ہیں، اس لیے عدم کو نہیں دیکھتے، لیکن جب ہم کی حالت میں موجودات خود بخود تحلیل ہونا شروع ہو جاتے ہیں، عدم ہمارے سامنے بے نقاب ہو کر آ جاتا ہے، عدم کا عمل قدم مسلسل جاری رہتا ہے، خواہ ہم اس کا شعور نہ ہو۔“

”نفی فکر انسانی کا جزو لاینفک ہے، لیکن نفی سے عدم پیدا نہیں ہوتا، اس لیے کہ نفی کسی وجود کو مستلزم نہیں، لیکن نفس نفی اس بات کی دلیل ہے کہ ہمیں کسی ایسی شے کی تلاش ہے جس کا نام عدم ہے۔“

”عدم ہمیں اس وقت نظر آتا ہے، جب وہ اپنے ہنا خاندے باہر برآمد ہو چکتا ہے، نفی سے عدم پیدا نہیں ہوتا، بلکہ علم نفی، عدم کی بنا پر ہے، جو عدم کے قدم کا بیان یا منطقی اظہار ہے۔“

”اگر اس تقدیر پر عقل اور منطق، عدم وجود کی قردیں اپنے تحت حکمرانی سے معذور ہو جاتے ہیں، تو پھر سمجھ لیجئے کہ ان کی قسمت کا فیصلہ فلسفہ کی دنیا میں ہو گیا، واقعہ یہ ہے کہ حقیقی فکر اور شے ہے اور منطق اور حقیقی فکر کے گرداب میں منطق کی کشتی بہت جلد ڈوب جاتی ہے۔“

”منطقی نفی سے کہیں زیادہ واقعی اور موثر، اور بہت سی سبلی شکلیں ہیں، جو آئے دن ہمارے تجربہ میں آتی رہتی ہیں، مثلاً مخالفت، فراحت، ممانعت، نفرت، ترک مواصلات ان سب مظاہر میں عدم کا فرما ہے، اگرچہ آسانیاں نہیں جتنا حالت بیم میں، یہ وہ مثالیں ہیں جن سے ہم اپنی واقعی زندگی میں دوچار ہوتے ہیں، ذکر منطق کی خیالی دنیا میں،

”منطقی نفی کی برہانی صحت و قطعیت کے مقابلہ میں، مخالفت کی تنہی، نفرت کا تشدد، اضار کی تکلیف، ممانعت کی بے رحمی، اور ترک مواصلات و طلاق کی دھڑلہ عدم کی نہایت شدت اور باندا ر مثالیں ہیں، حالانکہ یہ اس کامل عدم کے مقابلہ میں جوں کا توں حالات بیم ہی ہیں

کہ اس راہ سے عدم جیسی پیش پا افتادہ شے کی تلاش میں کس قدر سرگردانی کرنا پڑی ہے، جب کہ مشیت کی راہ سے ہمیں عدم پہلے ہی قدم پر مل جاتا ہے۔

ہماری زبان میں بھی دوسری زبانوں کی طرح "نہا" اور "نہیں" کے علاوہ اور بہت سے الفاظ ہیں، جن سے عدم کا وجود مترشح ہوتا ہے، مثلاً ہماری زبان کا ایک محاورہ ہے کہ فلان گھر پر "نستی" چھا گئی یا فلاں شخص بڑا "نستی" کا مارا ہے، گویا "نستی" کوئی ایسی ایجابی اور واقعی شے ہے جس کی سلبی ماہیت کا اسی طرح اثبات کیا جاتا ہے جیسے دیگر موجودات کا،

علیٰ ہذا، اکثر مذاہب کا یہ بنیادی عقیدہ ہے کہ موجودات کی ابتدا اور انتہا عدم ہے موجودات کتم عدم سے ظاہر ہوئے، اور اسی میں غائب ہو جائیں گے، خالق مطلق نے وجود کو عدم سے پیدا کیا، اس لیے وجود کا ہیولی عدم ہی ہے،

فلسفہ کے ایام طفولیت ہی میں کون و فساد اور عدم و وجود کی حقیقت پر غور و خوض کا آغاز ہو گیا تھا، تالیس لمٹی نے کل موجودات کا ہیولی "پانی" قرار دیا تھا، اس کے شاگرد انکساز مندر لمٹی نے اس نظریہ کو مسترد کر دیا، اس لیے کہ اگر عناصر اربعہ آب و آتش، خاک و باد میں سے کوئی ایک عنصر مبدع موجودات ہوتا تو وہ عنصر غالب ہونے کی حیثیت سے دیگر عناصر کو فنا کر دیتا، تنہا اسی کا وجود باقی رہتا، اور پھر موالید ثلاثہ پیدا نہ ہو سکتے، لہذا اس تنازع کوئی میں موجودات کا مبدع حقیقی ایک ایسی غیر جانب دار ہستی ہونا چاہیے جو "لا" محدود، "لا" فانی، "غیر" مخلوق، "غیر" مختتم اور "لا" زوال ہے،

کیا ایک ایسا تصور جس کی تعبیر "لا" اور "غیر" وغیرہ کے ساتھ بغیر ہم ہی نہیں سکتی، عدم کے علاوہ کوئی اور شے ہو سکتی ہے؟

تب ہی اس میں کھرے سکے کی سی گھٹک ہوتی ہے، فکری، تماشائی، لفظ صحیح بھی ہے، اور حق کی نگہ بانی، زبان کے صحیح استعمال کو مستلزم ہے، طویل سکوت اور ہوشمندانہ صفائی خیال کے بعد مفکر اظہار خیال کرتا ہے۔ شاعر کا سرچشمہ بھی ہی سکوت ہے، لیکن دو مشابہ چیزیں اسی حد تک ایک دوسرے کے مشابہ ہوتی ہیں، جہاں تک ان کے درمیان کا فرق مشابہت کی اجازت دے، چنانچہ شاعرانہ اور فلسفیانہ فکر دونوں طریقہ اظہار کی تلاش کی حیثیت سے ایک ہیں، مگر اپنے فرق ماہیت کے لحاظ سے ان کے درمیان بہت فصل ہے، فلسفی حق کو بیان کرتا ہے، اور شاعر ایک پاک مہتی کی حمد و ثنا کرتا ہے۔

مذکورہ بالا اقتباس منظر یاقینی تحلیل کا ایک بہترین نمونہ ہے، اس لیے کہ ہائیڈیگر نے اپنے استاد مہرل کی نگہ رانی میں براہ راست فلسفیانہ مشق و ریاضت کی بنا پر منظر یاقینی طریقہ تحقیق میں ایسا کامل بہم پہنچایا تھا جو مہرل کے دیگر شاگردوں کے مقابلہ میں اپنی باریک بینی اور ہمہ گیری میں آپ اپنی نظیر ہے۔

لیکن دوسری طرف ہائیڈیگر اپنے فلسفہ وجودیت کی تدوین میں ڈیٹارک کے مشہور عالم مفکر کیر کاگارد (Kierkegaard) کا بھی رہن اثر ہے، کیر کاگارد کا محور فکر یہ ہے کہ وجودیت کا اصل اصول یہ ہے کہ انسان دنیا میں آزاد پیدا ہوا، اس کو اپنے متعلق قدم قدم پر خود فیصلہ کرنا ہے، یہ ایک ایسی سنگین ذمہ داری ہے، جو انسان کے دل میں بہیم کی کیفیت پیدا کرتی ہے، جو اپنی نوعیت میں خوف کے خلاف جس کا محرک مخصوص و معین ہوتا ہے، ایک مبہم اور بسیط کیفیت ہے۔

چنانچہ ماورائی دنیا میں داخل ہونے کے لیے جملہ حامیان وجودیت کا واحد دروازہ یہی بہیم ہے۔ وہی راہ ہائیڈیگر نے اختیار کی لیکن مسطورہ بالا اقتباس سے صاف ظاہر ہوتا ہے

حیات کے ابتدائی عرصہ میں عمل حیات کا غلبہ ہوتا ہے، اور آخر میں عمل (Process) موت کا، جو بالآخر اس واقعہ پر ختم ہوتا ہے جسے عرف عام میں موت کہتے ہیں، مستقبل کا کوئی واقعہ موت سے زیادہ یقینی نہیں لیکن چونکہ موت کا وقت وقوع معلوم ہے، اس لیے موت نہایت مبہم بھی ہے، اور یہی ابہام تینوں موت پر حجاب اکبر بننا ہے، مرض الموت کی شدت میں بھی انسان یہی خیال کرتا ہے کہ میں اچھا ہو جاؤں گا، میں ابھی نہ مردوں گا،

موت ان مظاہر میں سے ایک مخصوص مظہر ہے جس کے سلسلہ میں مشیت کا لفظ اکثر و بیشتر ہماری زبان پر آتا ہے، گویا مشیت سے ہم کو موت ہی روشناس کرائی ہے، اور موت عدم کا ایک پیرایہ ہے لیکن اد پر ہم کہہ چکے ہیں کہ مشیت عدم کی نقاب کشائی کرتی ہے، کیا ہماری بحث دائرہ میں حرکت کر رہی ہے کہ گھوم بھر کر ہم اسی مقام پہنچ گئے، جہاں سے چلے تھے، اگر اس تعلق کی ماہیت دور مخی ہے تو پھر یہ سوال ہے کہ مشیت کے عدم سے تعلق کی نوعیت کیا ہے، اور عدم کے مشیت سے تعلق کی کیا نوعیت ہے؟ آخر میں یہ کہ آیا ان دونوں علاقوں کا کوئی نقطہ اتحاد ہے، جس کا تصور دونوں علاقوں کو جامع ہو، اور جس کی تعریف (مشیت، عدم، اور عدم مشیت) کے علاقوں پر صادق آتی ہو۔

صورت حال یہ ہے کہ مذکورہ بالا بحث میں مشیت و عدم اور عدم مشیت کے درمیان علت و معلول کا علاقہ تصور کیا گیا ہے، ابتدا میں اس علاقہ کے اس پہلو پر زور دیا گیا ہے جو طرک کے نقطہ نظر سے علت کا معلول کے ساتھ ہے، جسے ہم وضاحت بحث کے لیے علاقہ علی کہہ سکتے ہیں، اور آخر بحث میں اس علاقہ پر زور دیا گیا ہے جو معلول کے نقطہ نظر سے معلول کا علت کے ساتھ ہوتا ہے، جسے ہم علاقہ معلولی کہہ سکتے ہیں، علت کی جانب سے اس علاقہ کی

انکسامندر کے نزدیک اس لامحدود شے کو موجودات کے اندر محدود کرنا اس کے ساتھ صریح ظلم ہے، جس کی تلافی ہر موجود فنا ہو کر اور پھر اسی غیر محدود شے میں واپس جا کر کرنا۔  
الحاصل فلسفہ نے دنیا میں آکر جس شے پر سب سے پہلے آنکھ کھولی وہ عدم ہی تھا، تاہیں ملتی  
کی کوئی تصنیف نہیں، وہ یونان کا ماہر سیاست، ریاضی دان اور ایک بڑا نجومی مانا جاتا  
ہے، فلسفہ پر اس کے خیالات جو کچھ ہیں، یہیں دوسرے حکما کی تصنیفات میں حوالوں کی شکل  
میں ملتے ہیں۔ فلسفہ پر سب سے پہلی کتاب انکسامندر نے لکھی، جس کا نام ”فطرت“ ہے، چنانچہ یہ  
کہنا غلط نہ ہوگا کہ فلسفہ کو باقاعدہ، مدون اور منظم شکل میں، دنیا کے سامنے انکسامندر ملتی  
ہی نے پیش کیا، ”فطرت“ تھا فلسفہ کا مستند صحیفہ اول ہے، اور اس کے موضوع بحث  
کا بنیادی تصور عدم ہے،

زیر بحث نظریہ عدم، زمانہ محال کے اس نظام خیال سے بالکل مختلف ہے، جس کو  
عدمیت (Nihilism) کہتے ہیں، ہائیڈیگر اور اس کے ہم خیال، حامیان  
عدمیت کے خلاف، عدم میں وجود کا جلوہ، اور ہر وجود پر عدم کی حجاب دیکھتے ہیں، غائب  
کی نکتہ رس نظر بھی اس حقیقت تک پہنچی تھی:

چاک لا“ اندر گریبانِ جہات انگذہ ہم بے جہت بیرونِ خرام از پودہ پندار ما  
قدیم فلسفہ کی زبان میں وجود کی علت مادی عدم ہی ہے، جس طرح کرسی اور میز کی  
علت مادی لکڑی اور چاقو اور چھری کی علت مادی لوہا ہے، موجودات کی فنا پذیری اس  
امر کی دلیل ہے کہ ان کے اندر جو ہر عدم کا فرما ہے، لہذا موت کا یہ تصور کہ وہ دفعۃً رشتہ  
حیات کے منقطع ہو جانے کا نام ہے، شاید صحیح نہیں، بلکہ واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ حیات کی طرح  
موت بھی ایک مسلسل عمل ہے، چنانچہ یہ کہنا بجا نہ ہوگا کہ انسان پیدا ہوتے ہی مرنے ہی لگتا ہے،

”ذکر سکے“ کا بھی ہے جس کا مطلب ”العنان فرماں روا جبر ہے، اور جس سے ہمارا یہ پہلا تعارف ہے، اور ہر پہلے تعارف کی طرح، بہت سے ابہامات، سرسری خیالات اور غلط فہمیوں کا حامل ہے، اس لیے آئیے ذرا اس کو قریب سے دیکھیں اور جو نئے توکم پر مشتمل (Myriapody) دو جہر بھی استعمال کریں۔

یہاں مسئلہ جبر و قدر کی فلسفیانہ موشگافیوں سے بحث نہیں، یہیں صرف یہ دیکھنا اور دکھانا ہے کہ جبر اپنی مظہری نوعیت میں کیا ہے، جبر کن مظاہر میں رونما ہوتا ہے، اور جبر کا جوہر اصلی (Wezen) یا (essence) کیا ہے؟

سب سے پہلے ایک آقا اور غلام کی مثال لیجیے، غلام کی زندگی کا بیشتر رقبہ جبر سے پر ہے، اس کا وہ رقبہ حیات جسے اختیار کہہ سکیں بہت تنگ کہنا چاہیے، برائے نام ہے، بعض حالتوں میں تو یہ اختیار ایک نقطہ موہوم سے زائد نہیں، اس لیے جبر کے مطالعہ اور مشاہدہ کے لیے غلامانہ زندگی کی سرزمین نہایت زرخیز اور سریر حاصل معلوم ہوتی ہے، اور امید ہے کہ یہاں ہم جبر کے جوہر اصلی کو اس کے صحیح خط و خال میں دیکھ سکتے ہیں،

غلامانہ زندگی کے مظاہر کا مشاہدہ جب ہم غور سے کرتے ہیں تو ہمیں جبر کے دو پہلو نظر آتے ہیں، ایک مجبور کے زاویہ نظر سے اور دوسرا جابر کے زاویہ نظر سے، جب ہم ان مظاہر پر مجبور کے مقام سے نظر کرتے ہیں تو جبر جبر نظر آتا ہے، لیکن جب ہم اپنی جہت نظر تبدیل کر کے جابر کے گوشہ نگاہ سے دیکھتے ہیں تو یہ جبر اختیار نظر آنے لگتا ہے، جو غلام کا جبر تھا، وہ آقا کا اختیار ہے، اور چونکہ جبر اپنے فاعل یعنی جابر کی ذات سے قوت سے فعل میں آتا ہے، اس لیے جبر کا جوہر اصلی قدر ہی معلوم ہوتا ہے،

ذکر کردہ بالا مثال کا دائرہ تو انفرادی ہونے کی حیثیت سے تنگ تھا، آئیے افلاطون

ماہیت علی اور معلول کی جانب سے معلولی ہے۔ اور چونکہ نسبت دیگر نسبتوں کی طرح اضافی ہے، اس لیے ہر علت اپنی معلول کی جانب اشارہ کرتی ہے اور اس سے روشناس کراتی ہے، اسی طرح ہر معلول اپنی علت کی جانب اشارہ کرتا ہے، اور اس سے ہیں روشناس کرتا ہے، ان دونوں روشناسیوں میں نوعیت عقلی کے اعتبار سے فرق ہے، لیکن جنس مشترک روشناسی ہے اور ان دونوں مختلف الجہت علاقوں کا نقطہ اتحاد مشیت کے عملِ قدیم میں مضمر ہے، جس کے مظاہر خارجی کہیں تفسیحِ خواہشات، کہیں ترویجِ مقاصد اور کہیں اعدامِ حیات (موت) کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں،

یہاں بحثِ مشیت کے اسی سببی پہلو سے ہے، جو تصورِ عدم کی دسات سے ہیں جسمِ بدن میں عالمِ مادر کے گنبد بے دریں پہنچا دیتا ہے، موجودات جن میں ہم سرتاپا باغ و جن ہیں، کی شدید ترین عندِ عدم سے زیادہ اور کون ہو سکتی ہے، عدم اپنی ماہیت میں علانیہ اور ائی تصور ہے، جس سے مشیتِ تحقق کی بھی منزلِ ہما پر ہمارا تعارف کرا دیتی ہے، جس کی دیگر سے ہم شروع ہی میں عالمِ مادر میں داخل ہو جاتے ہیں، اور ان تمام دشتِ نوریوں سے بچ جاتے ہیں جن میں مبتلا کر دینا فلسفہ کے دیگر نظاموں کا ایک عام شغلہ ہے، جہاں مادہ کا افی سراب آسا جس قدر ہم اس کی طرٹ پڑھتے ہیں، اسی قدر پیچھے ہٹتا جاتا ہے، مشیت کی مظہر یا تخیلِ دوسرے قدم پر ہیں جس شے سے روشناس کراتی ہے وہ جبر ہے، جبر کا احساس سب سے پہلے انسان کو اس وقت ہوتا ہے، جب ”کر سکنے“ کا نظام ”کر سکنے“ سے ہوتا ہے، جب ہم ”کر سکنے“ کے عالم میں محو ہوتے ہیں تو اس امر کا وہم و گمان بھی نہیں ہوتا کہ کہیں ہمارے قدم رکھیں گے، لیکن یکایک ”کر سکنے“ کی دیوار ہمارے سامنے آ جاتی ہے اور ہمیں اب ہوش آتا ہے کہ ”کر سکنے“ کے عالم کے علاوہ کوئی اور عالم



باطن ان کا ظاہر کی غمت ہوتا ہے، عدم اپنی نظریاتی تحلیل کے بعد اچھا خاصہ وجود ثابت ہوا اور یہاں جبر اپنی ماہیت میں قدر کے سارے ساز و سامان کے ساتھ نمودار ہو رہا ہے، اصل میں جبر و قدر کا مسئلہ سلسلہ علی (Causal series) اور سلسلہ غائی (final series) میں امتیاز نہ کرنے کی وجہ سے الجھ گیا ہے، اس لیے آئیے پہلے اسی مادہ کو ہموار کریں،

سلسلہ علی بلاشبہ جبر کی حقیقی جاگتی تصویر پیش کرتا ہے، اس کی ہر کڑی اپنی پہلی کڑی سے جکڑی ہوئی ہے، چنانچہ اس سلسلہ کا ہر حلقہ اپنے مقام پر بندھا ہوا ہے، علت اپنے معلول کو یعنی مقدم اپنے موخر کو متعین کرتا ہے، یہاں ہر موخر اپنے مقدم سے مجبور ہے، یہ سلسلہ اپنی رفتار میں زمان معروف کی ترتیب زمانی کی پیروی کرتا ہے،

سلسلہ غائی کا معاملہ برعکس ہے، یہ سلسلہ غایات اور وسائل سے مرکب ہوتا ہے، زمان معروف کے ظرف میں جب ہم ایک غایت اور وسیلہ کو دیکھتے ہیں تو غایت موخر اور وسیلہ مقدم نظر آتا ہے، چنانچہ سلسلہ علی کے برعکس، سلسلہ غائی کا ہر موخر اپنے مقدم کا تعین کرتا ہے، یعنی یہ سلسلہ زمان معروف کی ترتیب زمانی کے خلاف چلتا ہے، (جیسا کہ وفراول میں ماہیت زمان کی بحث میں توضیح کی جا چکی ہے) سلسلہ غائی مستقبل سے حال کی جانب "الٹا" چلتا ہے، چنانچہ سلسلہ علی کی نوعیت رفتار اگر "حال" کی جانب مستقبل ہے، تو سلسلہ غائی کی نوعیت رفتار "مستقبل" کی جانب "حال" ہے، سلسلہ غائی کی ہر غایت جکا مستقر مستقبل ہے، اپنی ہر مقدم کڑی کی تشکیل کرتی ہے، سلسلہ علی کی کڑیاں علل و معلولات اور سلسلہ غائی کی کڑیاں غایات اور وسائل مستقبل ہیں،

سلسلہ غائی اپنی نوعیت میں موضوعی (subjective) ہے یعنی موضوعی

کی تقلید میں ایک وسیع پیمانہ پر جبر کا نقشہ کھینچا جائے تاکہ اس کے خال و خط اور زیادہ  
اجاگر نظر آنے لگیں۔

استبدادی اور آمری حکومتوں سے قطع نظر کسی عوامی حکومت کو لیجے، جسے جمہوری  
حکومت یا ڈیموکریسی کہتے ہوں، ایسی حکومت کی جب ہم منظرِ بانی تھیل کرتے ہیں تو انور  
کے لیے قدم قدم پر قانون کی پابندیاں اور رسم و رواج کی بندشیں نظر آتی ہیں، چنانچہ  
بعض ماہرین سیاست کا تو یہ خیال ہے کہ انسانی آزادی و یم کی طرح آج کل کی دنیا  
کی ایک نہایت کمیاب اور نادر جنس ہے، ہمارا گمان تھی نے اس مسئلہ کو عدم تشدد کے  
نظریہ سے حل کرنا چاہا تھا، بلاشبہ اگر سوسائٹی کا ہر فرد عدم تشدد پر عامل ہوتا جاتا ہے تو  
حکومت کی درست اندازی کا دائرہ بہت چھوٹا ہو سکتا ہے، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ عوامی  
حکومت کو بھی کبھی کبھی ادھر کیں کہیں عین ستیہ گمہ کے غلات کا رد وانی کرنا پڑتی ہے، مگر  
عوام کی یہ تمام مجبوریان حکومت کے اختیارات ہیں، لہذا ”پبلک جبر“ کا اصلی جوہر  
قدر ہی معایم ہوتا ہے، جو ایک جمہوری حکومت کی نوعیت میں مضمر ہے، جمہوری حکمت  
کس کہتے ہیں، حکومت کی کابینہ کو پارلیمان کے ممبروں نے بنایا، اور پارلیمان کے  
ممبران کو عام لے جتا، چنانچہ ہر قانون، ہر جبر اپنی آخری تھیل میں خود پبلک کا عائد کیا ہوا  
ہوا، جسے پبلک نے خود اپنے اوپر عائد کیا، لہذا یہ جبر اپنی ماہیت میں جاہلانہ جبر نہیں، بلکہ  
اختیاری جبر ہوا، جو بہ ہم وجود ہے، یہی ہے یہی تصور ڈیموکریسی کا جان ہے، اور آمریت  
و شائشاہت کے درمیان ماہر الامتیا ہے، انفرسی عوامی حکومت کے جبر کو جب ہم منظرِ بانی  
کی خوردبین سے دیکھتے ہیں تو ہم کو جبر قدر ہی معلوم ہوتا ہے،

اس کو مشیت کی بولجی کہیے یا کیا کہ وہ جن مظاہر سے ہمیں روشناس کراتی ہے، ان کی

تین فہم اور وضاحت کے لیے یہاں سلسلہ غائی کے تین جداگانہ جہات کا ظاہر کر دینا ضروری ہے، ورنہ ان دونوں سلسلوں کی منظر یا قی تحیل تشنہ و تشریح رہ جائے گی۔

سلسلہ غائی کی سب سے پہلی جہت غایت الغایات کا صرف مستقبل میں استقرار ہے۔ یہ ایک موضوعی عمل ہے، جس کے ذریعہ موضوع زمان معروف کی زمانی ترتیب پر جہت کر کے غایت الغایات تک پہنچ جاتا ہے، چنانچہ یہ عمل سلسلہ زمانی کے قیود سے آزاد ہے اور اس لحاظ سے سلسلہ علی کا بھی پابند نہیں جو اپنی ماہیت میں زمانی ہے، اور جو ہر قدم پر جبر کا منظر پیش کرتا ہے،

سلسلہ غائی کی دوسری جہت غایت الغایات کی تحصیل کے لیے وسائل کا تعین و تجویز کرنا ہے، جن کا سلسلہ غایت الغایات کے مقرون وسیلہ سے لے کر آخری وسیلہ یعنی وسیلہ الوسائل تک پھیلا ہوا ہے، یہ آخری وسیلہ ظرف حال میں واقع ہوتا ہے اس سلسلہ کی تیسری جہت غایت الغایات کو قوت سے فعل میں لانا یعنی اسے عملی جامہ پہنانا ہے۔ اس عمل میں سلسلہ غائی، سلسلہ علی میں منتقل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ سلسلہ غائی کی اخیر کڑی یعنی وسیلہ الوسائل سلسلہ علی کی پہلی کڑی بن جاتی ہے، اور غایت الغایات جو سلسلہ غائی کی پہلی کڑی تھی، وہ سلسلہ علی کی اخیر کڑی بن جاتا ہے۔

سلسلہ غائی اور سلسلہ علی کے باریک تعلق کو سہولت فہم کے لیے ہم ایک ایسے دائرہ کی شکل میں ظاہر کر سکتے ہیں، جس کا نصف محیط غایت الغایات کے نقطہ سے لیکر وسیلہ الوسائل کے نقطہ تک پھیلا ہوا ہے، غایت الغایات ظرف مستقبل میں واقع ہے، اور وسیلہ الوسائل ظرف حال میں (موضوع کے اندر) دوسرا نصف محیط علت العلل کے نقطہ سے شروع ہو کر، مطول العلولات کے نقطہ پر ختم ہوتا ہے، موضوع محیط میں

فرض اس غایت کا تصور کرتا ہے، جو مستقبل میں پائیکس کو پہنچے گی، لیکن تحصیل غایت کا عمل معروضی (objective) ہے، وہ تاثر سلسلہ علی کے عنوان پر چلتا ہے، سلسلہ غائی کا ہر وسیلہ علت کی شکل اختیار کرتا ہے، اور اسی طرح یہ سلسلہ اخیر غایت تک پہنچتا ہے، اس بنا پر سلسلہ غائی اپنے معروضی نتیجہ کے لیے سلسلہ علی کا محتاج ہے، جبکہ موضوعی نتائج یعنی استقرار غایات میں بالکل آزاد ہے۔

سلسلہ علی کی پہلی کڑی کو علت العلل کہتے ہیں، درمیانی کڑیاں اپنے مقدم کڑی کی نسبت سے معلول اور موخر کڑی کی نسبت سے علت ہیں، یعنی ہر کڑی علت بھی ہے اور معلول بھی، اس سلسلہ کی آخری کڑی کو معلول العلولات کہہ سکتے ہیں، یعنی جس طرح علت العلل کو علت ہول یا علت تامہ تصور کرنا چاہیے، اسی طرح معلول العلولات، معلول آخری جو اپنی جگہ کسی کی علت نہیں بنتا۔

سلسلہ غائی کی پہلی کڑی غایت الغایات ہے، درمیانی کڑیاں اپنے موخر و مقدم کڑیوں کی نسبت سے وسیلہ اور غایت کا دوہرا کام انجام دیتی ہیں، اس سلسلہ کی سب سے آخری کڑی وسیلہ الوسائل ہے، غایت الغایات کو غایت تامہ یا غایت اولیٰ بھی کہتے ہیں، یعنی وہ ایک ایسی غایت ہے جو کسی دوسرے کا وسیلہ نہیں بنتی، اس کے مقام میں وسیلہ الوسائل وہ وسیلہ آخر ہے جو کسی دوسرے وسیلہ کی غایت نہیں ہوتا، یہ سلسلہ غایت الغایات سے شروع ہو کر وسیلہ الوسائل پر ختم ہو جاتا ہے، غایت الغایات اور وسیلہ الوسائل کا فعل (unction) اکہرا ہے، یعنی اول الذکر محض غایت اور آخر الذکر محض وسیلہ ہے، جبکہ درمیانی کڑیاں غایت اور وسیلہ کا دوہرا فعل انجام دیتی ہیں، یعنی ایک حیثیت سے غایت اور دوسری حیثیت سے وسیلہ ہیں،

متحرک یعنی زمانِ معروضی،

اس سلسلہ بحث میں ایک اور اہم بھی رتبہ کر دینے کی ضرورت ہے، غایت کو ہم دو مفہوموں میں استعمال کر رہے ہیں، ایک تو وہ مفہوم ہے جس میں غایت کی اصطلاح سلسلہ غائی کی پہلی جہت میں استعمال کی گئی ہے، اس غایت کو موضوعی غایت کہا جاسکتا ہے، اس لیے کہ موضوع جہت اول میں اس کا تقرر و تعین ”موضوعاً“ کرتا ہے، دوسرا وہ مفہوم ہے جس میں ہم غایت کا لفظ سلسلہ غائی کی تیسری جہت میں استعمال کرتے ہیں، اس کو پہلی غایت سے ممتاز کرنے کے لیے ہم غایت معروضی کہہ سکتے ہیں، انسان کی ساری تئناؤں، مرادوں اور آئندہوں کی دنیا ان ہی دو غایتوں کے درمیان آباد ہے،

اسی طرح موضوع کے بھی دو مفہوم ہیں، ایک وہ جو پہلی جہت میں رونما ہوتا ہے، جو موضوع کی محض موضوعی صورت ہے، اور دوسرا وہ مفہوم جو تیسری جہت میں ظاہر ہوتا ہے، جو موضوع کے معروضات کے ساتھ سابقہ کی شکل پر ہے جو سہولت فہم کے لیے معروضی موضوع کہہ لیجئے، یہ وہ کیفیت موضوع ہے جب موضوع سلسلہ غائی سے اتر کر سلسلہ علی میں مشغول ہو جاتا ہے،

سلسلہ علی میں چونکہ جبر وائر و سائر ہے اس لیے بااوقات غایت معروضی، غایت موضوعی سے مختلف شکل میں ظاہر ہوتی ہے، غایت موضوعی معروضات کے میدان میں بھٹکے کچھ سے کچھ ہو جاتی ہے، علی نہ ا موضوع کا عمل معروضات یا موجودات کے میدان میں اگر کچھ سے کچھ ہو جاتا ہے، اگر ایسا نہ ہو تو اس مثل کی کوئی بنیاد نہ رہے گی کہ دوزخ کی راہ نیک ارادوں سے پٹی ہوئی ہے،

اگرچہ بااوقات غایت معروضی، غایت موضوعی کی ہو ہو تصویر نہیں ہوتی لیکن

ایک ایسا نقطہ ہے، جہاں سلسلہ غائی کی اخیر کڑی وسیلۃ الوسائل، سلسلہ علی کی پہلی کڑی علت العلل بن جاتی ہے، علیٰ ہذا سلسلہ غائی کا نقطہ غایت الغایات (غایت) سلسلہ علی کے نقطہ معلول المعلولات (معروض) پر منطبق ہے، شکل کی سادگی اور سہولت کے لیے ان نقطوں کا مقام صرف "معروض" اور "غایت" کے ناموں سے ظاہر کیا گیا ہے۔



سلسلہ غائی کی پہلی جہت میں موضوع ایک غایت الغایات کو مقرر و متین کرتا ہے جو زمان حقیقی میں واقع ہے، اور جس پر تفصیلی بحث و فترتال میں آچکی ہے، ایک ساکن و قائم غایت، ہمیشہ اپنے طرف کے لیے ایک ساکن و دائم زمان کو مستلزم ہے، معروضی زمان کی روانی و روانی غایت کے استقلال و سکون کے منافی ہے۔

سلسلہ غائی کی دوسری جہت میں زمان کا ہوا و مستقبل سے حال کی جانب ہے، یہ موضوعی زمان ہے اور اس کے طرف میں غایات اور وسائل کے درمیان موضوع مستقبل سے حال کی جانب حرکت کرتا ہے،

سلسلہ غائی کی تیسری جہت جہاں وہ سلسلہ علی میں مدغم ہو جاتا ہے معروضی زمان کے طرف میں واقع ہے، جو عالم کون و مکان میں دائر و سائر ہے،

اس تقدیر پر زمان کے بھی تین جہات ہیں، ایک ساکن و قائم یعنی زمان حقیقی، دوسرا مستقبل سے حال کی جانب متحرک یعنی زمان موضوعی اور تیسرا حال سے مستقبل کی جانب

کی بنیاد جیسا کسی دوسرے مقام پر بتایا گیا ہے، از خود موجود واقعات پر مبنی ہے، چنانچہ ضروری ہے کہ جو اینٹ نظریاتی تعمیر میں کام میں لائی جائے وہ بد اہت اور از خود موجودگی کے پیمانہ کے لحاظ سے اپنی جگہ پر استوار ہو،

سلسلہ غائی اور سلسلہ علی کی درمیانی تفریق کی بحث میں ہم نے دیکھا کہ سلسلہ غائی کی پہلی اور دوسری جہت جو اپنی نوعیت میں موضوعی ہیں، قدرت و اختیار کے مظاہر ہمارے سامنے پیش کرتی ہیں، تیسری جہت میں سلسلہ غائی سلسلہ علی سے منسلک ہو کر، سلسلہ علی کی نوعیت میں تحویل ہو جاتا ہے، اور پھر سلسلہ علی کے دلدل میں ہم جہد بھینس جاتے ہیں جبر ہمارا دامن ہر طرف سے پکڑتا جاتا ہے،

چنانچہ حامیان جبر عالم مادی کو عالم اسباب ہی کہتے ہیں، جو سدا اپنے بندھے ملے اصول و قوانین پر چلتا ہے، جن کے سامنے انسان مجبور محض ہے، لیکن انسان بسا اوقات اپنی فکر کی آزادی سے ان قوانین کو دوسرے قوانین سے بدل دیتا ہے، چنانچہ سائنس کی تاریخ شاہد ہے کہ نئے نئے سائنسی تحقیقات کے سامنے جبر کافیت پس پا ہوتا چلا جا رہا ہے آج ہم سمندر کی سطح اور ہوا کا کرہ زمین کی طرح طے کر سکتے ہیں، خوردبین کی مدد سے جراثیم کو ہاتھی کا طرح برآسانی دیکھ سکتے ہیں، دوربین سے اجرام فلکی کا پہاڑوں کی طرح مشاہدہ کر سکتے ہیں، ٹیلیفون اور ریڈیو سے ہزاروں میل کے فاصلہ پر آواز سن سکتے ہیں، غرض کہ ہماری سائنسی مساعی مکان اور زمان پر جو مادی دنیا میں قیود کا سرچشمہ ہیں، رفتہ رفتہ غالب آتے جا رہے ہیں، یہ سائنسی تحقیقات اپنی نظریاتی تحلیل میں سلسلہ غائی ہی کی پہلی دو جہتوں میں انجام پذیر ہوتے ہیں، ہر سائنسی نظریہ ایک غایت اور اسی کی تجربی تحقیق، وسائل ہیں، استدلال اور برہان چاہے انسانی آزادی کو ثابت کرنے سے

اُن کے درمیانی فرق کا احساس بجائے خود موضوعی غایت کی نوعیت بحال رکھنے کا ضامن ہے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ”یہ ہونا چاہیے تھا“ مگر ”یہ ہو گیا“ تو ”ہونا چاہیے تھا“ کا ہونا چاہیے اپنی جگہ پر اب بھی استوار و برقرار ہے، اور یہی غایت موضوعی کا جوہر اصلی ہے،

”کیا ہونا چاہیے“ ایک اخلاقی سوال ہے، غایت کے لیے ضروری ہے کہ وہ قدر بھی ہو چنانچہ غایت کی راہ سے ہم اخلاقیات کے میدان میں داخل ہوتے ہیں جو بجائے خود ایک میدان تحقیق ہے،

سلسلہ علی اپنی ماہیت میں جبر ہے، استبداد ہے اور کوڑچم ہے، جبکہ سلسلہ غائی کا جوہر اصلی آزاد ہے، پیش بینی اور ہوشمندی ہے، سلسلہ غائی میں ”کل“ مقدم ہے، جبکہ سلسلہ علی میں ”جزو“ مقدم ہوتا ہے اور کل کی تشکیل اخیر میں ہوتی ہے،

پیش بینی، پیش بندی اور مال اندیشی (جو موضوعی اعمال ہیں) کے اندر مشیت کی ہلکی سی مشابہت نظر آتی ہے، اور اس کے ذریعہ سے ہم کو انسان کی مادی فطرت سے سرسری تعارف حاصل ہوتا ہے، لیکن مال اندیشی ایک موضوع کی طالب ہے تو کیا مشیت بھی کسی موضوع کا محتاج ہے، اور کیا جس طرح مال و مشیت میں نقص و کمال کا بشتہ معلوم ہوتا ہے، یہی رشتہ مالی موضوع اور مشیتی موضوع میں قائم ہے، یعنی موضوع مال ناقص اور موضوع مشیت اپنی نوعیت میں کامل ہے،

مشیت کی منظر یاتی تحلیل کی تکمیل سے پہلے یہ سوالات قبل از وقت ہیں، دوسرے ان سوالات کا جواب منظریاتِ مشیت سے خارج ہے، مشیت کے منظریات سے مراد ان مظاہر کا مشاہدہ و مطالعہ ہے جن مظاہر میں مشیت منکشف ہوتی ہے، غیر منظر یاتی اُردو خواہ وہ عقائد مذہب ہوں یا دیگر مسلمات ہماری بحث سے خارج ہیں، اس طریق تحقیق



بہت جلد ایک نقطہ موہوم ہو کر رہ جاتا ہے، اسی کے ساتھ غور سے دیکھیے تو اکراہ جبر بجائے خود آزاد عمل ہیں، چنانچہ اپنے آخری منظر یا تہ تحلیل میں جبر ایک اسم بے معنی سے زائد نہیں،

مشیت کا تیسرا فعل ایثار کا انکشاف ہے۔

ایثار کے تین مدارج ہیں، پہلا درجہ یہ ہے کہ مثلاً ایک غلام اپنے آقا کے احکام کی یا ایک شہری حکومت کو قوانین کی بے جبر و اکراہ تعمیل کرے، اپنی فطری خواہشات کو بچنے دے لیکن حاکم کے احکام کی پیروی کرے، اس درجہ میں منظر یا تہ حیثیت سے خارجی جبر اور داخلی داعیہ آزادی کا تضادم ہوتا ہے اور اس کے لازمی ناخوشگوار اثرات اپنی پوری قوت کا رفرما ہوتے ہیں، دوسرا درجہ یہ ہے کہ مردِ زمانہ سے جبر کی ناخوشگواری اور شلخی رفتہ رفتہ زائل ہو جاتی ہے، اور محکوم اپنے حاکم کے احکام کی تعمیل بغیر ناک بھوں چڑھائے عاذ کرنے لگتا ہے، تیسرا درجہ یہ ہے کہ پورے تسلیم و رضا کے ساتھ محکوم اپنے تئیں حاکم کی مرضی میں غرق کر دیتا ہے، آقا کی مرضی میں اس کی مرضی بن جاتی ہے، آقا کے خواہشات غلام کے خواہشات ہو جاتے ہیں، اس تعاون جذبات سے ایک اور منظر یا تہ کیفیت رونما ہوتی ہے، وہ یہ کہ غلام کے خواہشات بھی آقا کے خواہشات بن جاتے ہیں، جس کی بے شمار مثالیں تاریخ میں موجود ہیں، اگر ایک طرف ایاز کا ایثار، قربانی اور وفاداری ہے تو دوسرے طرف محمود کی تدر دانی، خاطر داری اور لطف و کرم ہے، اس تیسری منزل میں ایثار اپنے صحیح معنی میں جلوہ گر ہوتا ہے، یہ وہ مقام ہے جہاں جبر تسلیم و رضا میں تحلیل ہو کر مجبور کا نصب العین بن جاتا ہے، اور گویا قدر کی شکل میں جبر کی قلب ماہیت ہو جاتی ہے، ایثار کے پہلے دو درجوں میں متناقض طبعی عناصر بائے جاتے ہیں لیکن تیسرا درجہ

عاجز ہو، لیکن یہ موضوعی مظاہر انسان کی آزادی فکر کا یہی ثبوت ہیں، چنانچہ کانٹنر کا قول ہے کہ "آزادی کا اثبات اور ابطال دونوں ناممکن ہیں، آزادی میں شک کرنا آزادی کا سب سے قوی ثبوت ہے، اس لیے کہ اگر ہم شک کرتے ہیں آزاد نہ ہوتے تو شک کس طرح کر سکتے۔"

جبر کو خواہ جابر آقا کا ہو یا جابر حکومت کا، قانونِ فطرت کا ہو یا رسم و رواج کا، ہر طبیب خاطر، تسلیم و رضا کے ساتھ قبول کر لینا بجائے خود ایک آزادانہ عمل ہے، کارل پاپرس (Karl Popper) جو آج کل جرمنی کی فریئر برگ یونیورسٹی میں فلسفہ کا پروفیسر اور وجودیت کا علم پڑھا رہے ہیں، کہتا ہے کہ آزادی اپنی نفی کی جانب حرکت کرتی ہے، حتیٰ کہ قبولِ مادورائیت کے سوا کوئی اور چارہ کار باقی نہیں رہتا، آزادی کا جو ہر مصلیٰ آزادی پر غالب آتا ہے، آزادی کا قیام آزادی کا قضا ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ انسانی فطرت کا مایہ خیر آزادی ہی ہے، انسان جبر کو بھی اختیار کر کے اپنی آزادی ہی کے قالب میں ڈھال لیتا ہے، ملازمت کے ہر صیغہ میں ملازمین اپنی محکومی کو حاکمی میں تبدیل کر لیتے ہیں، آزادی نفسِ انسانی کی ایک نمایاں خصوصیت ہے، پیشیت کا دوسرا انکشاف ہے، جس طرح عدم اپنی آخری مظہر بانی تحلیل میں وجود ثابت ہوا، اسی طرح جبر اپنی اہمیت میں اختیار ہی ہے، جابر کے زاویہ نگاہ سے جبر، جابر کا ایک آزاد عمل تو تھا ہی، لیکن مجبور کے نقطہ نظر سے قبولِ جبر بھی ایک آزادانہ عمل ہے، جابر اور مجبور کے تعاونِ عمل سے جبر کا میدان اور بھی تنگ ہو کر بس اتنا رہ جاتا ہے، جس میں مجبور کی جانب سے اگرچہ جبر اور جابر کی جانب سے اصرار جبر کے مظاہر رونما ہوتے ہیں، مگر اس جذباتی میدان کا رقبہ جبر و مجبور میں تعاون و تعامل کے زیر اثر

ہوتا ہے اور کتنا چاہیے کہ ایسا میں شہ بھر جبر کا شاہیہ جو عالم طبعی کا منظر ہے، نہیں ہوتا،  
 مشیت کا جو تھا انکشاف جہل ہے، جہل کا منظر اس وقت بالکل عیاں نظر آنے  
 لگتا ہے، جب ہماری تدبیر کی دامندگیاں پوری شدت احساس کے ساتھ ہمارے سامنے  
 آجاتی ہیں اور ہمارے پندار کے بڑے بڑے منصوبے مشیت کی ہلکی سی ٹھیس سے چلنا چور ہو جاتے ہیں  
 احساس جہل ہی سطر اطوار دیگر کا بر فلسفہ کے نزدیک علم کا نقطہ آغاز ہے، جب تک جہل کا حجاب اکبر  
 ہماری عقل پر سے نہ اٹھے، اس وقت تک علم کے حقیقی مظاہر کا ہم تماشا نہیں کر سکتے، چنانچہ مشیت  
 کا یہ جو تھا فعل یعنی شعور جہل ہمارے اوپر علم کا دروازہ کھول دیتا ہے،

سب سے بڑا علم خود علم کی ماہیت اور اس کے حدود کا علم ہے، چنانچہ تاریخ فلسفہ  
 شاہد ہے کہ دنیا کے ممتاز فلاسفروں مثلاً ڈیکارٹ، کانت، لاک، بارکلی، ہیوم اور  
 مہرل نے اسی شعبہ فلسفہ کی جانب جیسے عملیات (epistemology) کئے ہیں  
 خاص اعتنا کیا اور داد تحقیق دی، یہ تحقیقات ہمارے مسلمات اور مقدمات پر شک کے  
 دروازے ایک ایک کر کے کھول دیتے ہیں، اور ہم دیکھنے لگتے ہیں کہ ہمارے پندار میں  
 جو علم تھا وہ بڑا جہل ہے۔

تالیس ملٹی (متوفی ۱۹۵۴ ق م) سے فلسفہ یونان کا آغاز ہوتا ہے۔ تالیس کو مرے  
 پچاس سال بھی نہ گزرے ہوں گے کہ مشہور ق م میں ہرقلیتوس نے علم یونان کے یونیوں  
 کی ساری آسودہ خاطر ی اپنے نظریہ تنطیک سے منزلزل کر دی، دیمقراطیس (۴۶۰ ق م)  
 تک پہنچتے پہنچتے تنطیک وریب فلسفہ پر چھا گیا، یہاں تک کہ سوفسطائیوں (۴۵۰ ق م) نے  
 علم یونان کو محض ایک اضافی شے قرار دے دیا، جس کا معیار صرت قوم و مرز بوم کے اختلاف  
 کے ساتھ بدلتا رہتا ہے، بلکہ کتنا چاہیے کہ ہر فرد دوسرے فرد سے اپنے اذعان اور یقین کی

خالص ایثار کا ہے، جس کو دنیا اور دنیا کی مصلحتوں سے کچھ سروکار نہیں، اور اپنی نوعیت میں ماورائی ہے،

مشیت کا پہلا انکشاف، عدم تو علانیہ ماورائی تھا ہی، اس لیے کہ عدم سے زیادہ اور کیا شے اور اوجہ و احوال ہوگی، قدرت و اختیار بھی عالم اسباب کا علقہ ہے، اور اس لیے اپنی ماہیت میں ماورائی ہے، اور ہم دیکھتے ہیں کہ مشیت کا تیسرا انکشاف، ایثار بھی اپنی نوعیت میں ماورائی ہی ہے،

یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ ایثار نادۂ ارتقا کا نتیجہ ہے، اور اس کی پہلی شکل دوسری میں اور دوسری تیسری شکل میں تبدیل ہو جاتی ہے، اس لیے کہ خالص ایثار کی مثالیں ہمیں ان حیوانات کی زندگی میں ملتی ہیں جو ابھی ارتقا کے زینہ پر بہت بڑے سٹیرھیوں پر ہیں، ایثار کا جو ہر اصلی یہ ہے کہ ایثار کرنے والا اس شخص کے مقصد کو جس کے لیے وہ ایثار کر رہا ہے، اپنا مقصد بنائے اور اسے غیر کا مقصد نہ سمجھے،

اس اعتبار سے پہلے درجہ کے مظاہر یعنی جب ہم کوئی کام بہ جبر و اکراہ کرتے ہیں، یا دوسرے درجہ کے مظاہر جب ہم کوئی ناشگوار عمل مادۂ کرنے لگتے ہیں، حقیقی ایثار کے مظاہر نہیں کہے جاسکتے، اور یہ بھی کس طرح ہو سکتا ہے، اس لیے کہ ایثار ہمارے ماورائی شعور کا مظہر ہے، جب کہ پہلے اور دوسرے درجہ کے مظاہر ہمارے طبعی شعور کے مظاہر ہیں، حقیقی و خالص ایثار کی تعریف یہ ہے کہ اس کا محرک نہ جبر ہو نہ کسی انعام و اکرام کی ترغیب ہو، چنانچہ جب ایثار دنیاوی مصلحتوں اور مجبوریوں کی آلائش سے پاک ہوتا ہے، ایثار ایثار کے لیے کیا جاتا ہے، ایثار خود اپنا مقصد ہوتا ہے، طبعی اور مابعد الطبعی مظاہر کے درمیان یہی امتیاز ہے، اس کیفیت میں آزاد ارادہ اپنی پوری قوت کے ساتھ کار فرما

ستین وقائم ہیں..... دونوں ادراکوں کی صورتِ نوعیہ میں کوئی فرق نہیں اور دونوں  
ایک ہی احساس کے دو مختلف مشمول ہیں، جو یکے بعد دیگرے ہمارے شعور پر چھا جاتے ہیں  
وہی اب رنگ اور وہی مکانی خصوصیات جو پہلے انسان کے جسم کا مفہوم رکھتے تھے، یا  
جنہیں ہم پہلی نظر میں انسان سے تعبیر کرتے تھے، اب ”بنی گڑیا“ نظر آنے لگتے ہیں، جہاں  
بھری احساس کا تعلق ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں، بلکہ مترک خصوصیات اب پہلے  
سے زیادہ اجاگر نظر آنے لگتے ہیں، لباس، بال وغیرہ دونوں کے ایک جیسے، لیکن ایک  
طرت گوشت اور خون کا مفہوم ہے، تو دوسرے طرت رنگے ہوئے کاٹھ کا۔ دورانِ تبدل  
میں ان دونوں خیالوں میں سے کوئی ایک خیال دوسرے کو منسوخ نہیں کر سکتا،  
بلکہ ایک ادراک دوسرے ادراک کا مطالبہ کرتا ہے، یہ مطالبہ باہمی تنازع اور تباد  
ل سے پیدا ہوتا ہے جو شک کی حالت میں غیر منفصل رہتا ہے، جس ادراک کو وقتی طلبہ  
حاصل ہو جاتا ہے، وہ ظہور پذیر ہو جاتا ہے، مثلاً ہم کبھی جیتا جاگتا انسان دیکھنے لگتے  
ہیں، لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ گڑیا والا خیال نیست و نابود ہو گیا نہیں، بلکہ صورت  
حالی یہ ہے کہ وہ محض عارضی طور پر اپنی جگہ سے بیدخل ہوا تھا، تھوڑی دیر کے بعد وہ  
پھر ابھر آتا ہے، چنانچہ اب ہمیں گڑیا نظر آنے لگتی ہے، اور انسان کا خیال بیدخل  
اور موغل ہو جاتا ہے.....

”شروع شروع میں جب گڑیا کے خیال نے ہمارے ذہن میں ظہور نہیں کیا تھا،  
اور ہماری سمجھ میں وہ شکل کسی انسان کی تھی، ہمارے شعوری کیفیت کی نوعیت دوسری  
تھی، لیکن اب شک کی حالت میں ہم انسان دیکھتے بھی ہیں تو گڑیا کا خیال دامن گیر  
رہتا ہے، چنانچہ وہ جسم جو ہمارے ادراک کا موضوع ہے، اس کی نوعیت ہی بدل گئی“

بنیادیں جدا رکھتا ہے، یہی نہیں بلکہ ایک ہی فرد اپنی عمر کے مختلف مارج پر مختلف علم و یقین رکھتا ہے، اگرچہ اس نے صاف صاف موجوداتِ عالم ہی کے وجود سے انکار کر دیا اور سقراط کے فلسفہ کا عنوان چلی ہی رہا ہے کہ "میں یہ جانتے ہیں کہ کچھ نہیں جانتے"، یہ ہونے ایک قدم اور آگے بڑھایا اور یہ کہا کہ "ہم یہ بھی نہیں جانتے مگر نہیں جانتے۔"

ڈیکارٹ جدید فلسفہ کا ابوالبابا ہے، یہ ہر شے پر شک کر کے: "میں شک کرتا ہوں اس لیے میں ہوں" کے نقطہ یقین پر پہنچا تھا کہ آگے چل کر یہ نقطہ بھی موہوم ہو گیا، بار کھلنے اور کے وجود سے انکار کیا تھا کہ میوم نے نفس کے وجود کو بھی معرض شک میں ڈال دیا، کانٹ کے ہاں "ذات شے" (Ding-an-sich) سرحد علم سے باہر قرار دیا گیا، ادنیٰ منہا مہرل نے ان سب کو سر درست "توسین" (برکیٹ) میں رکھنے کی فرمائش کی، شک کے مظہر تحقیق کی داد مہرل نے اپنے مقالہ "تجربہ اور تصدیق" (Erfahrung und Urteil) میں ان الفاظ میں دی ہے،

"ہم ایک دکان کے دیچہ میں ایک شکل "کھڑی دیکھتے ہیں جسے پہلے ہم انسان سمجھتے ہیں، چو شاید دکان کا کوئی اہل کار ہے، اس کے بعد ہمارے دل میں یہ شک پیدا ہوتا ہے کہ کہیں یہ گڑیا تو نہیں جسے پارچہ فروش بنا سجا کر اپنی دکان میں کھڑا کر دیتے ہیں، بلاشبہ یہ شک نزدیک جانے سے رفع ہو سکتا ہے، اور ہم کسی نہ کسی جانب قطعی فیصلہ کر سکتے ہیں لیکن جب تک تحقیق نہ ہو گڑیا یا آدمی" کا تذبذب ہمارے شعور پر محیط رہتا ہے، دونوں خیال ایک دوسرے سے بدلتے رہتے ہیں، ہمارا پہلا اور اک انسان کے متعلق تھا اور جب گڑیا کا خیال ہمارے دل میں پیدا ہو ا تھا، یہ اور اک فطری طور پر مستقل اور غیر متنازع فیہ معلوم ہوتا تھا، جس طرح احوال کی دیگر اشیا جو اس کے گرد پیش

فلاطین مصری نے ۳۴۰ء میں نو فلاطونیت کی بنیاد ڈالی اور فلسفہ کو مذہب میں سمیٹ دیا۔  
فلاطین نے وجود اول، خالق اکبر، جس کی ذات تمام تناقضات، جسم و جان، عرض و جوہر  
سے بالا ہے، اور جو قادر مطلق ہے، جو کسی کا معلول نہیں بلکہ علت اول ہے، وحدت، کثرت پر  
مقدم ہے، وغیرہ وغیرہ مسائل پر نئے زاویوں سے روشنی ڈالی،

ان فلسفیوں سے قطع نظر کر کے جن کا زاویہ نگاہ مذہب تھا، مثلاً ڈانش اسکوٹس اور  
اگسٹائن، اہم اطالوی فلسفی برودنو (۱۵۶۸ء - ۱۶۳۹ء) تک پہنچ جاتے ہیں، جبر کے فلسفہ  
کا سرچش ایک ایسی ذات کا تصور ہے جو کثرت کی وحدت ہے، اور فطرت کا اصول غائی  
ہے، برودنو کے فلسفہ میں جوہر واحد کے تصور کا ابتدائی خاکہ ملتا ہے، جس میں آگے چل کر لاپ  
نس (Laplace) نے نئے انداز پر آب و رنگ بھر کر اپنا فلسفہ جوہریات (Atomology) پیش کیا،

برودنو کے بعد ترمیمیوں صدی میں اسپینوزا کا فلسفہ جو اپنے پورے کمال کے ساتھ اس  
فلسفہ اخلاق میں رونما ہوتا ہے، وجود باری پر ایک سیر حاصل بحث پیش کرتا ہے، اسپینوزا  
کے فلسفہ اخلاق کے مہمات مسائل پانچ ہیں، (۱) خدا، (۲) ماہیت و مبدئ نفس (۳) ماہیت  
مبدئ جذبات (۴) انسان کی مجبوری اور علیہ جذبات (۵) انسان کی آزادی اور علیہ عقل،  
اسپینوزا کا فلسفہ جوہر اول کی تعریف سے شروع ہوتا ہے جو اپنے وجود کے لیے  
دوسرے وجود کا محتاج اور اپنے تصور کے لیے دوسرے تصور کا محتاج نہیں، بل موجود  
جوہر اول کے محتاج ہیں اور کوئی تصور بغیر جوہر اول کے تصور کے شکل پذیر نہیں ہو سکتا،  
جوہر کے محققات یہ ہیں: وہ نامتناہی ہے، واحد ہے، علت اعلیٰ ہے، قادر مطلق ہے، جوہر  
کی خصوصیات اس کی ماہیت سمجھ لینے کے بعد اسی طرح عیاں ہو جاتی ہیں، جیسے ایک مثلث

پہلے اس میں قطعیت تھی، اور اب وہ مشکوک ہے، پہلے اس کا کوئی حریت نہ تھا لیکن

شک کی حالت میں شعور یقین اور خارجی وجود سب کی جہت (modus) میں

انقلاب ہو جاتا ہے، (ص ۹۹ تا ۱۰۱)۔ تجربہ اور تصدیق، "مصنفہ آؤنٹ ہسرل)

مشیت کا کلیدی تصور جن چار تصورات سے ہمارا تعارف کرتا ہے وہ دراصل فلسفہ

کے چار شعبوں کے بنیادی تصور ہیں (۱) عدم کی بنیاد پر ہم ایک نئے نظام وجودات (Ontology)

کی تدوین کر سکتے ہیں (۲) جبر و قدر، فلسفہ حیات کے بنیادی تصور ہیں (۳) ایثار ایک جدید نظام اخلاق

کی ترتیب کی دعوت دیتا ہے اور (۴) ہل ازمز نوعمیات کے وقایع پر منظر یابی دیدہ بچہ کھول دیتا ہے،

پھر عدم، جبر، ایثار، جہل کے تصورات اربعہ اپنی ماہیت و فعل میں سبلی ہیں، یہ

بجائے خود ایک نہایت غور طلب سوال ہے،

چنانچہ مشیت کی منظر یاتی تحلیل جس کا خاکہ چند صفحات میں ادھر پیش کیا گیا، دیکھا جائے

تو فلسفہ کے پورے عرض و طول پر حاوی ہے، اور ایک بالکل جدید عنوان پر مکمل فلسفہ

کی تدوین کا ضامن ہے،

قدرت کا ملکہ ہے رب کے پہلے مشیت ہی کی زبان میں ہم کلام ہوتی ہے،

فلسفہ قدیم میں قدرت کا ملکہ کی جانب اشارہ کتنا چھٹی صدی قبل مسیح ہی سے شروع

ہو گئی تھی، پانچویں صدی قبل مسیح میں ان اشاروں نے مستقل نظام خیال کی شکل

اختیار کر لی جس کا سارا زور تغیر عالم اور حرکت پر تھا، یہ ہر قلاطیس کے فلسفہ کا سنگ

بنیاد تھا، الیاطی اسکول نے ایک قائم بالذات قادر مطلق ہستی کا نظریہ پیش کیا، الیاطی

اسکول کے ممتاز فلسفی زنون، پارمینیس اور زینو ہیں، افلاطون اور ارسطو کے فلسفہ

میں یہ نظریہ اور مستحکم اور مدلل ہو گیا،



چنانچہ کانٹ نے فہم انسانی کے دو جدا جدا اصول قرار دیئے یعنی نظری اصول اور  
 ماورائی اصول یا بالفاظ دیگر موضوعی اصول اور معروضی اصول۔ ہماری سب سے بڑی بھول  
 یہ ہے کہ ہم موضوعی اصول سے جو محسوسات کو سمجھنے کے لیے تھے، معروضی اصول کا جو ذات  
 سمجھنے کے لیے ہیں، کام نہیں لیتے ہیں، جبکہ لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ہم تناقضات میں مبتلا ہو جاتے  
 ہیں، مزید وضاحت کے لیے کانٹ نے فہم (understanding) اور عقل  
 (Reason) میں بھی تفریق کی، فہم کا سابقہ مظاہر ہے اور عقل کا ذات مظاہر ہے،  
 فہم کا عمل تعمیری (Constitutive) ہے، یعنی وہ چند مقولات یا بنیادی تصورات  
 کے سانچوں میں جو اس کی فطرت میں داخل ہیں، علم کی تعمیر کرتی ہے، عقل کا وظیفہ تصدیقی  
 (Regulative) ہے، یعنی وہ سہولت فہم کے لیے مقولات کی امداد کے طور پر کچھ ایسے  
 اعلیٰ تصورات کا اگتھان کرتی ہے، جس سے فہم کے تصدیقات کی شیرازہ بندی ہو جاتی ہے،  
 اور نظام کا مطالبہ جو فطرت انسانی کا تقاضا ہے، پورا ہو جاتا ہے، اس مقصد کے پیش نظر عقل  
 تین تصورات عالیہ پیش کرتی ہے، (۱) روح (۲) فطرت (۳) خدا۔ تصور خدا بلند ترین  
 انسانی تصور ہے، اور ایک ایسا کا مطلق ہے، جو تمام جزئیات فکر کا کلیہ ہی تجربہ ہے، لیکن یہ  
 متینوں تصورات اور اسے تجربہ ہیں، اس لیے اگر ہم چاہیں کہ کل مطلق کا تخیل قوت متخیلہ  
 (Imagination) سے کر لیں تو یہ بالکل ناممکن ہے، ان تصورات عالیہ کا فعل ذات فہم  
 اور تنظیم خیال ہے اور بس۔

عقل تصورات عالیہ کی تشکیل میں چار تناقضات سے دوچار ہوتی ہے، جن میں ہر ایک  
 اپنی جگہ پر عقل کے مطابق ہے، یہ چار تناقضات (Antinomies)  
 یہ ہیں:

کی ماہیت سمجھ لینے کے بعد اس کے تمام خصائص روشن ہو جاتے ہیں، انفرادیت یا شخصیت کو ہم جوہر اول کی جانب منسوب نہیں کر سکتے، کیونکہ اس سے تعین و تحدید لازم آتا ہے، جس سے جوہر کی ذات نفور ہے، علیٰ ہذا انسانی صفات، مثلاً عقل، ارادہ، تدبیر وغیرہ کو جوہر اول کی جانب منسوب کرنا سخت غلطی ہے، اسپنوزا کہتا ہے :

”میرے نزدیک وہ نظریہ جوہر اول کو خدا کی بے نیاز و بے پروا مرضی پر چھوڑ دیتا اور کل کائنات کو گویا ایک ”تون ربانی“ کے سپرد کر دیتا ہے، حقیقت سے زیادہ قریب ہے، لیکن اس نظریہ کے جس کا دعویٰ یہ ہے کہ خدا جو کچھ کرتا ہے، سمجھ بوجھ کر اچھا ہی کرتا ہے، چونکہ افراد کے نظریہ کے قائل، خدا کے سامنے ایک خارجی معیار رکھ کر، خدا کو اس معیار کا پابند بنا دیتے ہیں، جس کے معنی دوسرے نقطوں میں یہ ہوئے کہ معیار خدا سے بالاتر ہے، اور وہ اس پر عمل کرنے کے لیے مجبور ہے، یہ خیال خدا کی اس تعریف کے سامنے جس کی ہم تو صیح کر چکے ہیں اور جسے ہم نے علت اعلیٰ ثابت کیا ہے، نہایت ہمل معلوم ہوتا ہے“

اسپنوزا کے واجب الوجود کا ایک نیا تصور ہمیں کانٹ کے فلسفہ میں ملتا ہے، کانٹ نے دو عالم آباد کیے، ایک عالم مظاہر (phenomena) اور دوسرا عالم ذوات (Noumena)۔ مظاہر ہمارے علم کا موضوع ہیں، لیکن ذوات شے کا ہیں کچھ علم نہیں، چنانچہ وہ سوالات جو مظاہر کے متعلق یا معنی ہیں، مثلاً سلسلہ علت و معلول وہ ماوراء مظاہر یا ذوات شے کے متعلق بے معنی ہو جاتے ہیں، کانٹ کے نزدیک ما بعد الطبیعیات کی ساری حیرانی کا سرچشمہ مظہر ذوات کی درمیانی تفریق کو نظر انداز کر دینے میں پوشیدہ ہے، اور انسانی فکر کی سب سے بڑی غلطی یہ ہے کہ وہ ان تصورات کو جو مظاہر کے متعلق درست تھے، ذوات مظاہر کے متعلق بھی بنیر کر ہی پیش کے استعمال کرنے لگتی ہے،

بلکہ نفسِ مطلقہ کے ارتقا کے دو درجے ہیں، علیٰ ہذا صداقت اور حقیقت ایک ہی شے ہے، تصور اور وجود ایک ہی شے کے دو نام ہیں، کل کائنات کا مولد و منشا ایک تخلیقی توانائی، ایک قدیم کاملہ، ایک مشیت یا نفسِ مطلقہ ہے، یہ تخلیقی قوت شعوری طور پر ہمارے افکار میں اور غیر شعوری طور پر جانوروں کی جبلت میں، نباتات کے اور حیوانات کے نشو و نما میں، حتیٰ کہ کیمیائی اعمال میں برقی مظاہر میں کشتیِ نقل میں، یکساں کار فرما ہے، کل مظاہر خواہ نفسی ہوں یا طبعی ایک ہی قوتِ کاملہ کی جلوہ گاہ ہیں،

اس مابعد الطبیعیاتی نظام کی ہلکی سی جھلک ہمیں ہر ریاست اور اس کے کاروبار حکومت میں ملتی ہے۔

”ریاست ایک غیر شعوری ہمہ گیر عقل کا مظہر ہے جس میں ساری انفرادی خود غرضیاں ایک مادی کلِ ارادہ کے ماتحت آجاتی ہیں، افراد کے اخلاق کی غیر شعوری طور پر تہذیب ہوتی ہے، اور شدہ شدہ عوام ایک ایسی اخلاقی منزل پر پہنچ جاتے ہیں، جہاں پہنچکر وہ نیک کام جبر سے نہیں بلکہ بہ رضا و رغبت اور شعوری طور پر کرتے ہیں۔“ غیر شعوری کا اوج کامل آرٹ یا فن میں حاصل ہوتا ہے، ایک فن کا تخلیقِ فطرت کا انتقال ہوتا ہے اور اپنی فنی تخلیق میں وہ قدرتِ کاملہ کا شعور و احساس حاصل کرتا ہے۔“

سٹینلگ کا فلسفہ وحدتِ وجود کا حامی ہے، اسی داغِ بیل پر ہیگل نے اپنے فلسفہ کی بنیاد ڈالی، ہیگل کے فلسفہ کا سنگِ بنیاد جدید لیبائی طریقِ عمل ہے جو روح اور مادہ، موضوع اور معروض دونوں میں یکساں دائر و سائر ہے، موضوعی جدیدیات کے تین مدارج ہیں، اول دعویٰ یا اثبات، دوسرے ضدِ دعویٰ یا تردید، تیسرے ان دونوں کی تطبیق، جو ان دونوں سے بلند تر تصور میں ہوتی ہے، مثلاً پارمینڈس کا دعویٰ تھا کہ عالم غیر تغیر اور ساکن ہے، ہر چیزیں

دعوی	عند دعوی
(۱) عالم کی ابتدا زمان میں ہے یعنی وہ مخلوق ہے اور مکان میں محدود،	(۱) عالم کی ابتدا زمان میں نہیں ہے، وہ دائم ہے اور مکاناً لامحدود ہے،
(۲) اجسام ناقابل تجزیہ ہیں،	(۲) اجسام قابل تجزیہ ہیں اور سب چھوٹے اور بسیط جزو کا نام ایٹم ہے،
(۳) انسان آزاد ہے،	(۳) انسان مجبور ہے،
(۴) عالم کا ایک خالق مطلق ہے	(۴) عالم کا کوئی خالق مطلق نہیں،

سائنس کے خیال میں یہ تناقضات مظہر اور ذات مظہر کی تفریق نظر انداز کر دینے سے پیدا ہوتے ہیں، اصل میں ہر ضد دعویٰ مظہری ہے، اور مادی نقطہ نظر سے صحیح ہے اور ہر دعویٰ مادی تجربہ ہے، اور مادی نقطہ نظر سے صحیح ہے، بلاشبہ ہمارا تجربہ زمان و مکان کے حدود کا احاطہ نہیں کر سکتا، لہذا تجربہ کو یہ دونوں لا متناہی معلوم ہوتے ہیں، چھوٹے سے چھوٹے تجربہ کا مزید تجزیہ کرنے سے عقل مانع نہیں ہوتی لیکن یہ ضرور نہیں کہ عالم تجربی کے اصول عالم ماورائے مطابقی ہوں، چنانچہ ہو سکتا ہے کہ مادی نقطہ نظر سے عالم کی آفرینش زمان کے ظرف میں ہوئی ہو، اور وہ ظرف مکان میں محدود ہو، ہمیں یہ حق حاصل نہیں ہے کہ ایک عالم کی باتیں اس سے باہر مختلف دوسرے عالم کے سر تھوپ دیں، چنانچہ ”روحانی موجودات“ کو عالم مظاہر میں تلاش کرنا ایسا ہی فعل عبث ہے، جیسا کہ مادی موجودات کو عالم ماوراء میں تلاش کرنا۔

انیسویں صدی میں جرمن فلاسفر نیلنگ نے، جس کے فلسفہ سے سیکل متقدمہ حیثیت سے متاثر ہے، اسپینوزا کے علی الرغم یہ دعویٰ کیا کہ فطرت اور نفس دو جدا جدا متوازی حقیقتیں ہیں۔

ابھی تضاد، ایک تیسرے نظام میں تطبیق تلاش کرتا ہے، اس طرح جدلیات کا سلسلہ جاری رہتا ہے، چنانچہ ہیکل کا دعویٰ ہے کہ اس کا فلسفہ آخری فلسفیانہ تطبیق ہے، جو ذہن مطلق تصور پر جو ذہن انسانی کا آخری اور انتہائی تصور ہے رونما ہوتی ہے، "بس یہ انسان کی عقل کی انتہا ہے۔"

اسپینسر نے اپنے فلسفہ کے موضوع کو دو حصوں میں تقسیم کیا، ایک "قابل علم" امور اور دوسرے "نا قابل علم" امور جو مطلق کے تصور کو اسپینسر "قابل علم" امور کے خانہ میں رکھتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ اس کی محتاط اترتیا بیت یہ کہنے پر مجبور کرتی ہے کہ "عدم علم، عدم شے کو مستلزم نہیں۔" زمانہ حال میں بریڈے نے جو مطلق پر تفصیلی بحث کی ہے، بریڈے کو فلسفہ جدید کا زیوٹوٹا جائے توجہ جانے ہوگا، بریڈے کی تصنیفات میں "ظاہر و حقیقت" (*Appearance and Reality*) ایک معرکہ الاہ مقالہ ہے، جو دنیا کی اکثر یونیورسٹیوں کے درسیا میں شامل ہے، بریڈے کے شاگرد رشید ٹیلر نے اپنی کتاب "عناصر مابعد الطبیعیات" میں یہی مسئلہ نہایت صاف، واضح اور منظم پیرایہ میں بیان کر دیئے ہیں، چنانچہ اکثر اساتذہ بریڈے پر اپنی کچھروں کا سہارا ٹیلر ہی میں تلاش کرتے ہیں،

بریڈے کے نزدیک انسانی علم کے دو موضوع ہیں، ظواہر اور حقائق، صفت و موصوٹ کیفیت و کمیت، زمان و مکان، حرکت و تغیر، علت و معلول، مظاہر و ذوات، جسم و روح، ان سب مسائل پر بریڈے نے جداگانہ باب باندھے ہیں، اور نہایت دقیقہ سنج تحلیل کے بعد یہ ثابت کیا ہے کہ اگر ان میں سے کسی کو حقیقت سمجھا جاتا ہے تو تناقضات لازم آتے ہیں، مظاہر کی کثرت تناقضہ میں ہیں کوئی وحدت مثبتہ نہیں ملتی لیکن بلاشبہ مظاہر اپنی جگہ موجود ہیں، اور اگرچہ فی نفسہ حقیقت نہیں لیکن حقیقت سے کچھ لگا و ضرور رکھتے ہیں، مظاہر کو

نے اس دعویٰ کی تردید کی اور یہ ضد دعویٰ پیش کیا کہ عالم تمام تر حرکت و تغیر ہے، حامیانِ ذریت (Atomists) نے ان دونوں دعویوں کی تطبیق اس نظریہ میں کر دی کہ حقیقت یہ ہے کہ عالم میں کچھ چیزیں ساکن و قائم اور کچھ متحرک و تغیر ہیں،

ارتقاء عالم میں بھی ذہنی جدلیات کا پرتو نظر آتا ہے (یہی تصور آگے چل کر مارکس کے جدلیاتی ادیت کا محور بنا) ارتقاءے کائنات ان گنت اثباتات و تردیدات کی راہوں سے گذر کر ایک آخری اور جامع تطبیق کی منزل کا پتہ دیتا ہے، جو ایک ذہنِ کامل یا نفسِ مطلقہ کہا جاسکتا ہے، ارتقاءِ نظر میں، اثبات (Thesis) تردید (Antythesis) اور تطبیق (Synthesis) کے اعمال اسی ذہنِ مطلق کے جدلیاتی فعل کے تین درجے ہیں، چنانچہ اصل اول اور عین ذات ذہنِ مطلق ہے، اور اس تقدیر پر حقیقت کی تفریق جو ہر موضوع، یا ظن و ظاہر، لا متناہی و متناہی، نفس اور مادہ، خالق اور مخلوق میں کی جاتی ہے، وہ صرف لفظی مویشگافیاں ہیں اور بے معنی تجرید ہیں، فی الحقیقت "فطرت کا پوست اور تخم دو جدا جدا چیزیں نہیں (Natur hat weder Kern noch Schale) جو ہری عطر ہے، باطنی ہی ظاہر ہے، نفس ہی جسم ہے، خدا ہی کائناتِ عالم ہے۔

انسان، ذہنِ مطلق کا تین جلوہ گاہوں میں مشاہدہ کر سکتا ہے، فن، مذہب اور فلسفہ، فن میں احساس اور کیفیت کے واسطہ سے، مذہب میں عقیدہ کے واسطہ سے اور فلسفہ میں عقل کے واسطہ سے، فلسفہ کا صحیح موضوع ذاتِ باری کے علاوہ دوسرا نہیں "فلسفہ" معقول و مینات ہی کا دوسرا نام ہے اور تحقیق ہی، ہی عینِ عبادت ہے، فن، مذہب اور فلسفہ کی تاریخیں جدا جدا ان کے جدلیاتی ارتقاء کی ترجمان ہیں، چنانچہ تاریخِ فلسفہ میں ہر نظام خیال کی ایک جگہ ہے، ہر نظام اپنی ضد کو وجود میں لانے کا محرک ہوتا ہے، اور پھر ان کا

تجربہ اور استدلال کے گوشہ میں اپنا منہ چھپائے پڑی رہتی ہے، اگر عقل ایسا نہ کرے تو اسکی  
 خودکشی ہے، اور اگر اپنے اصول اور رویہ پر قائم رہے تو بتائیے اس کو وہ علم کس طرح حاصل  
 ہو سکتا ہے، جو براہ راست احساسات اور کیفیات سے حاصل ہوتا ہے، بڑے بڑے اس  
 عقیدہ کا یہ حل پیش کرتا ہے کہ عقل تصورات کے ذریعہ ایک خاص نوعیت کا علم حاصل کر سکتی  
 ہے، جو احساس کی طرح بلا واسطہ اور بلا واسطہ اور براہ راست ہو سکتا ہے، اور اسی کے  
 ساتھ استدلال اور توجیہ سے بھی کام لے سکتی ہے، کل حقیقت اس وقت بے نقاب ہوتی ہے  
 جب احساس کا "تام حس" آسودہ ہو جائے، اور ارادہ اپنے تئیں تحقیق ہی کو ترجیح دے اس  
 مقام پر پہنچ کر صداقت و حقیقت اور وحدت و کثرت یکساں معلوم ہونے لگتے ہیں،  
 "مطلق ایک ہم آہنگ نظام خیال کا سنگ کلیدی ہے نہ کہ مختلف اشیاء کی  
 حاصل جمع یا مجموعہ، عیب و نہر حسن و قبح، فضیلت و ذوالت یہ سب مطلق میں ڈوب کر ایک  
 ہو جاتے ہیں، فطرت اپنی ذاتی صفات (Primary qualities) مثلاً امتداد،  
 شکل، حرکت، سکون، صلابت، تندر و غیرہ وغیرہ لفظوں کی تعبیر میں محض مردہ ہے، ان لفظوں  
 میں جب فطرت کو بیان کیا جاتا ہے تو فطرت ایک ایسا مرقع پیش کرتی ہے جسے "حسین"  
 نہیں کہا جاسکتا، فطرت کے اس تصور میں حقیقت کا کوئی شائبہ نہیں معلوم ہوتا، فطرت  
 کی حقیقت کو سمجھنا ہو، تو ذاتی صفات پر عرضی صفات (Secondary qualities)  
 کا بھی اضافہ کرنا چاہیے، بلکہ اپنی خوشیوں کا، اپنی رنجوں کا، اپنے مذہبات کا، اپنے کیفیات  
 کا، سائنس خواہ طبعی ہو یا نفسی محض انسان ہے، روح اور جسم عقل کے محض تصورات مجرورہ ہیں،  
 اس لیے تصویریت اور راہیت دونوں نصف حقیقت کے تر جان ہیں۔"  
 الحاصل ڈھائی ہزار سال پہلے تالیس ملٹی نے جو خواب دیکھا تھا، فلسفہ اب تک ان کے

حقیقت سے جدا کرنا گوشت سے ناخن کا جدا کرنا ہے، لیکن یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ حقیقت کیا ہے، کیا وہ کانٹ کی نامعلوم ذات ہے، یا اسپنسر کا "غیر معلوم"۔

بریڈلے کے نزدیک حقیقت ایک ایسا مستقل بالذات "کل" ہے، جو اپنے اندر جملہ تضادات کو جذب کر کے ہم آہنگ بنا دیتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ اس امر سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ سارے تجربہ کا مایہ خمیر احساس، تصور اور ارادہ ہی ہے، چنانچہ اس "کل" یا وجود حقیقی یا وجود مطلق کا مفصل تصور انسان جیسی محدود ہستی کے لیے ناممکن ہے، لیکن با این ہمہ بریڈلے کے نزدیک اس کا اجماعی تصور حاصل ہو سکتا ہے۔

اس مقام پر ہنچکر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بریڈلے ان مفکرین کی صف میں شامل ہو گیا، جو عقل کی جگہ دیگر امور کو ذریعہ علم قرار دیتے ہیں، مگر بریڈلے "مطلق" کی نقاب کشائی کے لیے صوفیوں کے حال و قال یا باطنیوں کے وجدان سے کام نہیں لیتا، بلکہ انسان کے معمولی تجربہ ہی سے حقیقت تک پہنچنے کی راہ نکالتا ہے، بریڈلے کا دعویٰ ہے کہ انسان کو اپنے روزمرہ کے تجربہ ہی میں "کل" کا "احساس" ہوتا ہے، چنانچہ ہر تجربی "کل" کثرتِ صفات کے ساتھ ایک وحدت کلی کا بھی حامل ہوتا ہے، اس تجربہ سے ہم کو اس حقیقت کی لم مل جاتی ہے کہ ایک کامل اور کلی تجربہ ناممکن، الحصول نہیں، یہ تجربہ اپنی ماہیت میں ارادہ، خیال اور احساس ہر ایک کا مرکب ہے، ہم ایک ایسے مطلق و کامل تجربہ کا تصور کر سکتے ہیں، جس میں تمام منطقی تضادات اور تضاداتِ تحلیل ہو گئے ہوں، چنانچہ ہمیں "مطلق" کا واقعی علم حاصل ہو سکتا ہے، "واقعی" اس لیے کہا گیا کہ وہ تجربہ پر مبنی ہے، اور عقلاً ناگزیر بھی ہے،

لیکن اس ارض موعودہ تک ہم عقل کے بل پر نہیں پہنچ سکتے، جس کا کارنر صبی "ایک سرحد کی طرح کاٹ بیٹا ہے، اور جو عالم رنگ و بو، ذریعہ و سم، سوز و ساز سے نا آشنا



جہل، یہ تصوراتِ اربعہ اپنے ظاہرین سلبی اور اپنے باطنین اثباتی ہائے گئے، یعنی ان میں سے  
ہر تصور اپنی ماہیت میں منفیٰ اثبات اور سلبیٰ ایجاب کا حامل ہے، اور ہم نے یہ بھی دیکھا  
کہ ان سب کا محل و مصداق مشیت ہے، تاریخِ فلسفہ نے قدرتِ کاملہ کی جو نشانی بتائی  
تھی، وہ یہی تھی کہ اس کے اندر سارے تناقضات تحلیل ہو جاتے ہیں، اور ہم نے مباحث  
سابقہ میں دیکھا کہ یہ فضیلتِ مشیت کو علیٰ وجہ الکمال حاصل ہے،

مشیت جو ان تصوراتِ اربعہ کی حامل ہے ہمارے ذہن کا ایک ایسا بلند ترین  
مقولہ ہے جس کے ذریعہ سے ہم قدرتِ کاملہ کا تصور کر سکتے ہیں، منطقی دنیا میں جب تک  
مشیت رونما نہ ہو، قدرتِ کاملہ پر لاعلمی کا پردہ پڑا رہتا ہے، اور مشیت اس وقت تک  
رونما نہیں ہوتی جب تک ہم فسخِ عزائم سے دوچار نہ ہوں،

مشیت میں ڈوب جانے کے بعد سارے تضادات ایک ایک کر کے مٹ جاتے  
ہیں، نا کامیابی، غم، خوشی اور الجھنیں، سکونِ قلب سے بدل جاتی ہیں،

بروں کشید ز پیچاک ہست و بود مرا  
چہ عقد ہاکم مقامِ رضا کشود مرا  
(اقبال)

اسی کی تعبیر کرتا رہا کسی نے کثرت کو وحدت میں تحلیل کیا کسی نے اثبات و تردید اور پھر ان دونوں کی بظرف و تقصیق کی، کبھی ظاہر و باطن، منظر و ذات کی تفریق کو ایک جوہر واحد تلاش کر کے مثایا اور اس جوہر واحد کا نام کہیں وجود مطلق کہیں نفس کلی کہیں قدرت کاملہ کہیں تخلیقی توانائی کہیں وحدت الوجود رکھا، اگر متاخرین فلاسفہ میں سے بعض نے اس تصور کلی کے علم کے امکان سے انکار کیا تو اس کے ساتھ اس کے وجود کے امکان سے انکار کرنے کی جرات نہ کر سکے۔ اس لیے کہ کسی شے کا عدم علم، اس شے کے عدم کو مستلزم نہیں، غرضکہ فلسفہ جن بنیادی نقش و نگار کے ساتھ فکر انسانی کے سامنے ابتدا میں آیا تھا، ان ہی نقش و نگار کے ساتھ مختلف ادوات میں پیش ہوتا رہا، لسان الغیب نے بھی عرصہ ہوا اسی حقیقت کا پتہ دیا تھا،

گو ہر مخزن اسرار ہماں است کہ بود      حق مہربان ہفت نشان است کہ بود  
اور کچھ نہیں تو اس ڈھائی ہزار برس کے انسانی فکر کی تاریخ یہ تو ضرور بتاتی ہے کہ  
کائناتِ عالم کے پس پشت ایک قدرت کاملہ کا کھوج، انسانی فکر کا ایک ایسا زبردست  
داعیہ، ایک ایسا غیر مغلوب تقاضا ہے جسے جتنا دبایا اتنا ہی اور ابھرا معلوم ہوتا ہے جہاں  
اور طبعی نفسی ملکات و قوی ہیں، وہاں ایک یہ بھی مابعد الطبیعیاتی ملکہ انسان کی فطرت میں وجود  
ہے جو ظاہر میں باطن کی تلاش کرتا، اور زمان و مکان کی دیواریں چھاند کر کسی ماورائی چشمتہ سے  
اپنی پیاس بجھانا چاہتا ہے، ذہنی تشنگی، جسمانی تشنگی سے کہیں زیادہ شدید ہوتی ہے، اس سے  
فرار اپنی ہستی سے فرار ہے جو ناممکن ہے۔

مثبت کی منظر یاتی تحلیل نے ہمیں چار ایسے بنیادی تصوروں سے روشناس کیا جو  
جدید فلسفہ کے مختلف شعبوں کے سنگ بنیاد بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں، عدم، جبر و اختیار

قلم را آن زبان نبود که سرعشق گوید باز در اسے حد تقریر است شرح آرزو مند

شعور عالم پر جس شدت سے آج تصور مال چھایا ہوا ہے، محتاج بیان نہیں، ہر فرد ہر قوم ہر ریاست اپنی اپنی آل پرستی میں محو ہے، دوسروں کے اغراض، دوسروں کے مقاصد، دوسروں

کی مصلحتیں گویا کوئی وجود ہی نہیں رکھتیں، لیکن یہ کیفیت دائمی نہیں ہو سکتی، بسا اوقات ایک ایسی ٹھوکر لگتی ہے جس کے جھٹکے سے اپنے ہی اغراض پر تار کی چھا جاتی ہے، اور اپنے اغراض کے

معدوم ہونے کے ساتھ شعور میں کچھ دوسری قوتوں کا اعتراف ابھرنے لگتا ہے، ان تمام آئے دن پیش آنے والے تضادات سے جہاں ایک طرف ہماری آنکھوں کے سامنے زندگی

چھا جاتا ہے، دوسری طرف ہماری بند آنکھیں کھلنے سی لگتی ہیں، اور ایک بالاترین تصویر کا ہمارے سامنے آ جاتا ہے جس کو ہم بعد ازاں مشیت کے نام سے بکارنے لگتے ہیں،

ہمارے ذہن میں مشیت کے متعدد مفہوم ہیں، مشیت سے کبھی ہماری مراد ایک قادر مطلق ہستی کی قدرتِ کاملہ ہوتی ہے، جس کو قوت سے فعل میں لانے کے لیے غایات کی ترتیب اور

اسباب کی تنظیم ضروری ہے، لیکن اس تمام کے لیے علم کئی درجہ کا ہے، اس لیے کہیں مشیت علم کلی کی مراد ہوتی ہے، ارادہ اور علم نفسی ربط ظاہر ہو، چنانچہ اسی رشتہ سے مشیت کبھی قدرت

کاملہ اور کبھی علم کلی کے روپ میں نفسِ انسانی کے سامنے آتی ہے، فہم کلی کے ظرف میں چونکہ ماضی، حال اور مستقبل سب کی سمائی ہے، اس بنا پر مشیت کا مفہوم شدہ شدہ تقدیر بھی ہو جاتا ہے،

ان تمام مفہیم میں ایک ذاتِ حقیقی کا تصور ظاہر نہیں، تو مقدار تو ضرور ہے، جو سواو عظم کے عقائد پر کار فرما ہے، یہ تصور کمان سے آیا، اور کس طرح انسانی شعور میں اس نے پرورش پائی،

یہ ایک بجائے خود ایک نہایت دلچسپ اور مفید سوال ہے، لیکن اس مقالہ کا موضوع مال و مشیت کے دو تصورات کی منظر باقی بحث تھی، مذکور وجودیاتی (Ontological) ہمارا

## تبصرہ

تا فصلی از حقیقت اشیا نوشتہ ایم      آفاق را مراد و غنقا نوشتہ ایم  
ایمان بہ غیب تفرقہ ہارفت از ضمیر      ز اسما گذشتہ ایم و مستی نوشتہ ایم  
غالب کے مواخذہ قلم سے فلسفہ آل و شیت بھی نہ بچا مسطورہ بالا دو شعرون کے بعد مزید تبصرہ  
تحصیل حاصل ہے "غنقا" یا "عدم" ایمان بہ غیب "یا مشیت" تفرقون کا "ثنا" یا اغراض کی مشیت  
میں "تخیل" ترجیح سخی "یا منظریات: غرض کہ کون سا مسئلہ درخور فکر تھا جو بغیر کسی انکسار خیال  
کے غالب کے اس مطالعہ موجز میں نہ آ گیا ہو،

غالب کے اعجاز بیان کا دامن کون قلم ہے جو چھو سکتا ہو لیکن با این ہمہ عجز و دراندگی جو  
کچھ معرض بیان میں آیا اس سے عالم آل اور عالم مشیت کا اتنا فرق تو قارئین کرام پر ضرور روشن  
ہو گیا ہو گا کہ عالم آل میں قدر سے قلیل جو روانی قلم، سہولیت بحث، تصفیہ تنقیحات کے ذرائع  
ماصل تھے، وہ تمام، عالم مشیت میں داخل ہوتے ہی خیر باد کہہ جاتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ  
سارا زور بیان بس حدیث آرزو تک ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ ایک یہ حقیقت بھی آشکارا  
ہوئی کہ آرزو مندی کے خط و خال صحیح صحیح دیکھنا ہوں تو اُمیہ مشیت ہی میں دیکھے جاسکتے ہیں،  
چنانچہ شرح آرزو مندی میں رفتہ رفتہ ایک ایسی اقلیم میں لے جاتی ہے جو کیرا ورائی ہے، خواجہ  
حافظ سے یہ حقیقت پوشیدہ نہ تھی،

سحر باد میگفت حدیث آرزو مندی      خطاب آمد کہ روانی شوبالطایف خداوندی

آئی شعور کے افعال (Functions) غایت کا استقرار، وسائل کا انتخاب، پھر  
سلسلہ غائی کی بسلاہی میں تحویل (جس کی تشریح دفتر مشیت میں کی جا چکی ہے) اس آئی شعور  
کا محور "انا" یا "میں" ہے، اس لیے اس کی ماہیت کو انائی (Egoism) کہنا  
بے جا نہ ہوگا،

مشیتی شعور کا خاص فعل آئی شعور میں تبدیل پیدا کرنا، اس کے مناسب حدود و مقرر  
کرنا اور تصور آل کی تہذیب و تعین کرنا اور چار ایسے حقائق پیش کرنا ہے جن سے علم انسانی  
کے اندر تبدیل اور تنظیم پیدا ہو جاتی ہے، یہ حقائق: عدم، جبر، ایثار اور جہل ہیں،  
چنانچہ آل و مشیت کے افعال کی تحلیل کی قدر و قیمت ہمارے موضوع بحث کے دائرہ  
میں علیاتی ہے، نہ کہ وجودیاتی یعنی وہ دواہیے اعلیٰ تصور یا مقولہ میں جو حیات انسانی کے سمجھے  
کے لیے ضروری ہیں، ان کے وجودیاتی حیثیت سے علیاتی دائرہ میں کوئی سروکار نہیں، اس  
مقالہ میں آل و مشیت اپنے اسی مظہریاتی مفہوم میں استعمال کیے گئے ہیں یعنی وہ انسانی شعور  
کے دو مظہری مقولہ ہیں،

کسی مسئلہ کی مظہریاتی تحلیل کی مثال ایسی ہے جیسے کہ کوئی سیاح کسی جہنی ملک کا سفر نامہ  
پیش کرے، چنانچہ ہو سکتا ہے کہ پہلا سیاح جو کچھ دیکھنے سے قاصر رہا تھا، دوسرا سیاح اس کا  
تمشا کرے اور پہلے سیاح کے مشاہدات پر اپنے مشاہدات کا اضافہ کرے، و قس علی ہذا چنانچہ  
ہو سکتا ہے کہ آل و مشیت کے وہ پہلو جو اس مشاہدہ میں نظر انداز ہو گئے ہوں اور دوسری نظریہ  
ان پر پڑیں، اور جو کچھ دیکھیں انھیں بیان کر سکیں، اس اصول پر جس طرح سائنسی اپنی عرضی  
مشاہدات کی بنا پر روز بروز ترقی کر رہی ہے فلسفہ بھی اپنے موضوعی مشاہدات کی راہ پر ترقی  
کر سکتا ہے، بشرطیکہ فلسفہ "ادراک" مظاہر کے بجائے، پادہوا، "تجربیات" میں کھونڈ جائے

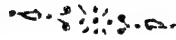
مرکز بحث آل و مشیت کے موضوعی عالم میں تصویری قدر و قیمت کی تحلیل تھی جس سے معلوم ہوا کہ یہ دونوں تصور حیات انسانی کے ایسے اعلیٰ تصورات ہیں جن کو ارسطو کی زبان میں مقولات کہنا بے جا نہ ہوگا، آل ایک ایسا مقولہ ہے جس کے ماتحت دنیا اور مافیہا، حیات انسانی اور اس کا سارا کاروبار آجاتا ہے، لیکن آل کے مفہوم کی تحدید غیر تصور مشیت کے نہیں ہو سکتی، آل تمام کر سکتا ہے اور اس "کر سکے" کے حدود اور بجہ نہ کر سکے" کے جہات ہی سے محدود ہو سکتے ہیں، "کر سکتا" اپنے پندار میں اپنے کو قدرت کاملہ سمجھتا ہے، اگر مشیت کا تازیانہ اسے اس تصور خام سے پیدا نہ کرے،

اسی کے ساتھ مشیت کا تصور ایک ایسا زرخیز اور سیر حاصل تصور ہے کہ اس کے ذہن میں خطوط کرتے ہیں تصورات عالیہ کا ایک باغ کھل جاتا ہے، عدم کی رونمائی، حیر و قدرے تقارن، تسلیم و درہنہ سے شناسائی، جبل کا احساس، ان سب کے چہروں سے مشیت ہی کا ہاتھ، ایک ایک کر کے نقاب اٹھاتا ہے، مشیت کی وجودیاتی (Ontological) حقیقت چاہے جو کچھ ہو، لیکن ایک نفسی منظر کی حیثیت سے اس کی ناطقی (Pragmatic) اور عملی ماہیت منظر یاتی تحلیل سے آئینہ ہو جاتی ہے بعض حکما، مثلاً، جیمس اور ڈیوئی کے نزدیک تو کسی تصور کی حقیقت و صداقت کا معیار اس کی ناطحیت ہی ہے، یعنی یہ کہ وہ تصور حیات انسانی میں عملاً کامیاب ہے، اس معیار کی بنا پر تو سب دلائل ایک طرف مشیت کا ایک نہایت کارآمد تصور ہونا ہی اس کی صداقت و حقیقت کی بہت بڑی دلیل ہے،

مشیت کی تحریک سے جو تصورات ذہن میں پیدا ہوتے ہیں وہ ایسے چوٹی کے تصورات ہیں کہ ان میں سے ہر ایک فلسفہ کو کسی، کسی شعبہ اور ان کے بطرز نو تدوین کے ضامن ہیں، چنانچہ بیان کے دامن کو وسعت دیجائے تو ایک مکمل نظام خیال آل و مشیت کی بنیادوں پر کھڑا ہو سکتا ہے،

مین معین ہوں، اگر صرف آل کی نظر سے عالم کو دیکھے تو سارا منظر خود بینی و خود پرستی، انانیت و  
 آمریت میں منسج ہو جاتا ہے، اگر صرف مشیت کی نظر سے دیکھے تو منظر پر تقدیر و جبر چھا جاتا ہے،  
 لیکن اگر دونوں کا ساتھ ساتھ عمل ہو تو قدر و جبر اپنے مقام پر صاف صاف نظر آتے ہیں، اہل نظر  
 نے موجوداتِ عالم کو ہمیشہ آل و مشیت کی ملی جلی عینک ہی سے دیکھا ہے :

بیا کہ چارہ ذوقِ حضور و نظمِ امور  
 برفیض بخشی اہل نظر توانی کرد



اس کتاب کے جملہ حقوق نقل و ترجمہ و طباعت و ادارائیں کے حق میں محفوظ ہیں  
 مہتمم صاحب کی اجازت کے بغیر کوئی صاحب اقدام نہ فرمائیں

جن کی بنیاد کسی مشاہدہ پر نہ ہو،

جہاں تک منظریات کی خور وین سے ہیں آل و مشیت کی حقیقت آئینہ ہو سکی وہ یہ  
 حقی، ماہیت آل کی منظر یاتی تحلیل میں جو شے سب سے پہلے نظر آتی ہے وہ کسی مقصد کا تصور ہے  
 لیکن دیکھتے دیکھتے یہ تصور حصول مقصد کی خواہش میں تبدیل ہو جاتا ہے، اس کے بعد ہمیں کچھ  
 محرکات عمل نظر آنے لگتے ہیں، شد و شدہ ان حرکات میں سے چند وسائل کے تصورات  
 ہمارے ذہن میں ابھرتے ہیں، یہ تصورات وسائل قوت سے فعل میں آتے ہیں، اور تسکین  
 آرزو اپنی ٹھوس اور محسوس شکل میں رونما ہوتی ہے، لیکن اس تسکین کا دوسرا رخ فنا  
 آل ہے، چنانچہ آل کی تعمیر میں اس کی فنا مضمر ہے،

مشیت ایک ایسی خارجی قوت کا تصور ہے، جو ہمارے تحصیل اغراض میں فراہم ہوتی  
 ہے، اور ان اغراض کو ان کی تکمیل سے قبل فنا کر دیتی ہے، یہ فراہمیت ہمارے اندر رنج  
 و محن کے جذبات پیدا کرتی ہے، جن کا ذکر دفتر آل میں آچکا ہے، یہ جذبات مشیت کے رونما  
 ہونے کے بعد تسلیم و رضا میں تحلیل ہو جاتے ہیں،

الحاصل اغراض کا انجام دونوں حالتوں میں فنا ہے، تکمیل کے بعد بھی فنا ہے اور  
 تکمیل سے قبل مشیت سے متصادم ہونے پر بھی فنا ہے،

اس مقابلہ کا بحث دو عالم تھی، عالم آل اور عالم مشیت، اگر عالم آل تمام تر عدم ہے تو پھر آخرین عالم  
 مشیت ہی باقی رہ جاتا ہے،

آل و مشیت کے باہمی تعامل سے ایک ایسا معتدل تناظر پیدا ہو جاتا ہے کہ موجودات  
 اپنے متناسب اور صحیح رشتوں میں نظر آنے لگتے ہیں، جس کی مثال بینک کے دو آل ہیں،  
 جن میں سے ہر ایک کی قوت مختلف ہو، لیکن دونوں مل کر مہیات کو صاف صاف دکھنے





# غلط نامہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۵	زبان	زمان	۲۶	۴	ہوئی	ہوتی
۲	۶	"	"	۲۷	۱۰	کا	کے
۳	۷	"	کہ	۳۹	۵	کا ارتقا	کے ارتقا کے
۳	۵	آئی	آتی	۴۴	۹	تقیض	تقیض
۴	۱۲	ہاؤسٹر	ہاؤس	۵۶	۶	دجود	دجودہ
۵	۱۵	"	ہے	۵۷	۱	کا	کے
۶	۴	ہاؤسگے	ہائے گا	۵۹	۳	استقرار	استقرار
۸	۷	گل	گل	۶۰	۱۲	جاتا	جاتی
۹	۱۵	ام	الم	۶۴	۱۰	آتا	آنا
۱۲	۹	منش	منش	۷۰	۷	کا	کی
۱۰	۱۰	بٹر ہڈرل	بٹر ہڈرل	۷۰	۵	وجودات	وجودیات
۲۱	۵	کر دیتا ہے	کر دیتے ہیں	۷۳	۳	موضوعی	موضوعی
۲۲	۴	کی	لی	۷۷	۷	موضوعی	موضوعی
۲۵	۱۵	سیح	سیسی	۷۷	۴	نہیں	×
۲۶	۱۶	کو	کے	۷۶	۱۲	باطنی	باطن

انگریزی الفاظ کی کتابت کی غلطیوں میں ناظرین خود درست فرمائیں،



# مصنفین کی فلسفیانہ کتابیں

برکے اور اس کا فلسفہ : مشہور فلاسفر  
برکے کے حالات زندگی، اور اس کے فلسفہ کی تشریح  
قیمت :- پندرہ روپے

مبادی علم انسانی : مادیت کی تردید  
بن برکے کی مشہور کتاب پرنسپل آف ہیومن ٹیچ،  
کا نہایت مفیدہ اور سنجیدہ ترجمہ

قیمت :- پندرہ روپے  
مکالمات برکے : برکے کی ڈاٹا گس  
کا ترجمہ جس میں مکالمہ کی صورت میں برکے نے  
نے مادیت کا ابطال کیا ہے،

قیمت :- پندرہ روپے  
مبادی فلسفہ حصہ اول :- مولینا عبد

صاحب دریا یادی کے مختلف فلسفیانہ مضامین کا  
مجموعہ ہے، مضامین دلچسپ اور طرز بیان روشن  
و شگفتہ ہے، قیمت :- پندرہ روپے

مبادی فلسفہ حصہ دوم :- مولانا موصوف  
کے سات فلسفیانہ مضامین کا مجموعہ ہے، جو نظر  
ثانی کے بعد اس میں جن جگہ کئے گئے ہیں، قیمت :- پندرہ روپے  
نقشے : مشہور جرمن فلاسفر فریڈرک نیٹشے  
کی سوانح عمری، اور اس کے انکار و خیالات اور نقاشی  
پر بحث و تبصرہ، قیمت :- پندرہ روپے

فہم انسانی : ڈیوڈ ہیوم کے مختصر حالات کے  
ساتھ اس کے خیالات، فلسفہ پر بحث و تبصرہ قیمت :- پندرہ روپے  
انکار عصریہ :- سائنس نے جگہ عظیم کے بعد  
جو ترقیوں کی بنیاد پر کتاب تمام ترقیوں کا خلاصہ ہے  
کتاب ۱۶ بابوں میں تمام ہوئی ہے اور ہر باب میں سائنس  
کے مختلف اہم مسائل کی تحقیق کی گئی ہے، قیمت :- پندرہ روپے  
حکماء اسلام (جلد اول) اس میں پانچویں  
صدی ہجری تک کے تمام مشاہیر حکماء کے حالات اور ان کے  
فلسفہ پر تبصرہ ہے، قیمت :- پندرہ روپے